

فلسفة التلخيص

عند

ابن خلدون

تأليف

الدكتور زهير (الغفرى)

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الثقافة والنشر والتوزيع

شارع سيف الدين المرنى - القبالة

القاهرة / ٤٦٩٦ ٩



Bibliotheca Alexandrina

0095418

فلسفة التلخيص

عند

ابن خلدون

تأليف

الدكتور زين العابدين

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م



دار الثقافة والنشر والنويع

شارع سيف الدين المرناني - الغزالة

القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

للأستاذ الدكتور /

يحيى هويدى

اعترافاً بفضله وتقديراً لتوجيهه السديد.

المحتويات

الصفحة	المقدمة
٣	
٩ - ٤٩	الفصل الأول : حياة ابن خلدون ومؤلفاته
١١	١ - حياته
١٢	(أ) نسبه وأسرته
١٣	(ب) العصر الذي عاش فيه
١٤	(ج) حياته
٢٥	(د) ابن خلدون والفكر المصري
٢٧	٢ - مؤلفاته
٢٧	(أ) كتاب العبر
٣٤	(ب) المقدمة
٣٨	(ج) كيف عرفت المقدمة في العصر الحديث ؟
٤١	(د) ما يؤخذ على المقدمة
٤٤	(هـ) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا
٤٦	(و) بقية مؤلفاته
٥١	الفصل الثاني : ابن خلدون فيلسوفا للتاريخ
٥٤	١ - منهج ابن خلدون التاريخي
٥٥	(أ) أسباب الكذب في الروايات التاريخية
٦١	(ب) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه التاريخي

(هـ)

الصفحة	
٦٥	٢ — ابن خلدون وفلسفة التاريخ
٦٥	(١) فلسفة التاريخ
٦٧	(ب) ابن خلدون منشئ فلسفة التاريخ
٧٧	(ج) ابن خلدون وعلم الاجتماع
٨٩ — ١٣٧	الفصل الثالث : تطور التاريخ عند ابن خلدون
٩١	١ — ابن خلدون ونظرية التطور
١٠١	٢ — العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره
١٠١	(١) الاقتصاد متحركا في التاريخ والتطور
١٠٧	(ب) أثر الطبيعة على المجتمعات الإنسانية
١١٥	(ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون
١٢١	(د) ابن خلدون أشعريا
١٢٩	٣ — قوانين الحتمية أو الجبرية التاريخية
١٢٩	(١) قانون العملية (أو السببية)
١٣٤	(ب) قانون التشابه
١٣٥	(ج) قانون التباين
١٣٩ — ١٦٤	الفصل الرابع : الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون وأهميته في تطور التاريخ
١٤١	١ — أهمية الاقتصاد في فكر ابن خلدون
١٤٦	٢ — القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادي
١٤٦	(١) قانون تقسيم العمل
١٥٣	(ب) نظرية القيمة

الصفحة	
١٥٨	(ح) نظرية الأمان
١٦١	(و) عوامل الإنتاج
١٦٥	٣ - ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادي الحرقبل آدم سميت
١٦٩	٤ - هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد اقتصادياً
	الفصل الخامس : العصبية والانتقال من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة
١٧٣ - ١٩٨	السياسية
١٧٦	١ - تعريف العصبية وعناصرها
١٨٧	٢ - الدور السياسي للعصبية
١٩٤	٣ - الدور الاجتماعي للعصبية
١٩٩ - ٢٢٣	الفصل السادس : الدولة وتطورها عبر التاريخ .
٢٠٥	١ - أدوار تطور الدولة
٢٠٥	(أ) ضرورة الدولة
٢٠٧	(ب) أطوار الدولة
٢١٨	٢ - نظرة عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون
٢٢٤	خاتمة
٢٢٧	قائمة المراجع
٢٢٩	- العربية
٢٣٥	- الأجنبية

مقدمة

يظهر جلياً لمن يدرس ابن خلدون ويحاول الإحاطة بما كتب عنه ، أنه كان من المفكرين العرب الذين حظوا بقدر هائل من الدراسات المختلفة النوعيات . ولعل هذا التنوع مرجعه تعدد جوانب فكر ابن خلدون ، إذ بحث فيلسوفنا في فلسفة التاريخ وفي علم التاريخ وفي كل من علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي والاجتماعي كما بحث في الفلسفة السياسية وفي التصوف وله بعض المحاولات الجادة الرائدة في مجال علم الاجتماع حتى يمكن تلقيه بؤسس علم الاجتماع . كما يلاحظ دارسو فكر ابن خلدون من جهة أخرى أن اهتمام الغرب به فاق بكثير كيفاً وكماً اهتمامنا نحن أصحاب الثقافة العربية به. إن الغرب هو الذي أعاد اكتشاف ابن خلدون في العصر الحديث ولعل أبسط وأوضح دليل تقدمه على هذا أن د. عبد الرحمن بدوي عندما قدم ، في نهاية كتابه عن « مؤلفات ابن خلدون » الذي أصدره عام ١٩٦٢ بتسليف من المركز القومي للعلوم الاجتماعية والجنائية ، احصاء للبحوث المختلفة التي تناولت ابن خلدون سواء كانت في صورة كتاب أو مقال أو رسالة جامعية سجل أن عدد هذه البحوث مائتين وستة وسبعين بحثاً منها واحد وستين بحثاً باللغة العربية ومائتان وخمسة عشر بحثاً باللغات الأجنبية المختلفة . ولا بد أن هناك عشرات البحوث التي ظهرت بعد ذلك فالأيام تكشف دائماً عن جوانب جديدة في فكر ابن خلدون تستحق الدراسة ، فالمقدمة وهي التي تضمنت أهم هذه الجوانب الفكرية تبدو ككثير لا ينضب . ومن الكتب الجديدة التي ظهرت بعد هذا الاحصاء كتاب ايف لاكوست وهو بالفرنسية وعنوانه « ابن خلدون — نشأة علم التاريخ وماضى العالم الثالث » وقد أصدره عام ١٩٦٦ وهو من أحسن الكتب التي تناولت ابن خلدون ويمتاز بالقاءه نظرات حديثة عصرية على فكر ابن خلدون وهناك أيضاً كتاب د. محمد محمود ربيع الذي أصدره عام ١٩٦٧ بالإنجليزية ، وقد كان أصلاً رسالته للدكتوراه وهو بعنوان « النظرية السياسية عند ابن خلدون » ،

وهو يمتاز بالدقة والموضوعية العلمية . وهناك رسالة أخرى نشرت في كتاب هام ١٩٧٠ ، وهي الرسالة التي تقدم بها د . عبد الرازق المكي للحصول على الدكتوراه من جامعة الاسكندرية وهي بعنوان « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » . وهي رسالة شاملة لمعظم فكر ابن خلدون الفاسفي سواء كان سياسيا أو تاريخيا أو اجتماعيا . ولا يفوتنا أن نذكر كتاب بوسكيه : « ابن خلدون — النصوص الاجتماعية والاقتصادية في المقدمة » الذي صدر عام ١٩٦٥ ، وهو عبارة عن مقدمة قيمة جدا وإن كانت قصيرة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة بعد ترتيبها حسب الموضوعات بحيث تمالج فكره الاجتماعي والاقتصادي . ويجب أن نذكر أيضا كتاب د . محمد عزيز الحبابي بالفرنسية وهو بعنوان « ابن خلدون » ويتناول ابن خلدون من زاوية عصرية ، وقد صدر عام ١٩٦٨ ، وكذلك كتاب شارل عيسوي بالانجليزية « فلسفة عربية للتاريخ » وهو عبارة عن مقدمة سريعة ثم ترجمة لبعض نصوص المقدمة ، وقد صدر عام ١٩٦٣ ، ولا بد أن هناك بحوثا أخرى تناولت ابن خلدون وصدرت بعد عام ١٩٦٢ أي بعد احصاء د . عبد الرحمن بدوي وإن لم أستطع الوصول إليها ، فما زال العالم يهتم بابن خلدون وإن تفوق اهتمام الغرب به على اهتمام الشرق ... للأسف !

ولقد تعرضنا في بداية دراستنا لمشكلة أساسية وهي موقف ابن خلدون من فلسفة التاريخ ومن علم الاجتماع فكان علينا أن نحدد هل كان فيلسوفا للتاريخ أم كان عالما اجتماعيا ؟ أم كان الاثنين معا ؟ وترجع صعوبة القطع في هذه المسألة إلى تداخل المجالين إلى حد كبير ، وخاصة إذا كنا نعتني بعلم الاجتماع هذا العلم الذي ظهر في بداية القرن العشرين وأقول هذا لأن علم الاجتماع قطع شوطا طويلا في طريق الأخذ بمنهج البحث العلمي ، مما يجعله يختلف كثيرا عن فلسفة التاريخ التي تدور أساسا في فلك الفلسفة . والفرق بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ كما هو معروف هو أن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية ، سواء في حالة ثبوتها أم في حركتها ، بطريقة تجريبية بقدر الامكان ، بينما تدرس فلسفة التاريخ هذه

الظواهر بطريقة أعم ، غير مقيدة بالزمان أو المكان ، تدربها من حيث الغاية التي تسعى اليها والقانون المطلق الذي يتحكم فيها عبر التاريخ . وقد أوضحنا في بحثنا هذا أن ابن خلدون كان أساسا فيلسوفا للتاريخ ، وإن كانت له بعض المحاولات الرائدة في علم الاجتماع . وفي الحقيقة يمكن اعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع دون أن نعتبره عالما اجتماعيا حقيقيا . وقد يبدو لأول وهلة أن في قولنا بعض التناقض ولكنني أوضح ذلك قائلة إن علم الاجتماع في بدايته كان مختلطا أشد الاختلاط بالفلسفة ، فلم يكن قد استقل بعد عنها ليصبح فرعا من فروع العلم . ولذا فأصحاب المحاولات الأولى في علم الاجتماع وعلى رأسهم بلا شك ابن خلدون يعدون فلاسفة تاريخ أكثر منهم علماء اجتماع . ولقد أدرك الغرب ذلك ولذا كانت معظم بحوثه عن ابن خلدون تدور حول دراسته في فلسفة التاريخ .

أما الشرق فإن معظم البحوث العربية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين كانت تتمسك بكون ابن خلدون عالما اجتماعيا لماذا ؟ ربما افتخارا ، وخاصة أن علم الاجتماع من العلوم الحديثة ، وربما لأنه لم يكن قد وقف بعد على مناهج بحث علم الاجتماع الحديثة وبالتالي خيّل إليه أن محاولات ابن خلدون هي من صميم علم الاجتماع . على كل حال لقد بدأت البحوث في الشرق تدور في السنين الأخيرة حول فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون وتتم بهذا الجانب من فكره .

تناولنا في هذا البحث ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، حاولنا النظر لفكره من زاوية عصرية دون أن نجعله يقول ما لم يقوله بالطبع ، ولذلك اعتمدنا دائما على ذكر النصوص في تأييد آرائنا ، فهي الدليل القاطع على صحة الرأي . ولا شك في أن دراسة ابن خلدون من خلال مفاهيم معاصرة لا يعني تشويه فكره والتعسف في محاولة جملة مصرياً ، بل هي الوسيلة الوحيدة للكشف عن آرائه الحقيقي . والحق أن ابن خلدون لم يستطع أن يصل في تحليلاته الموضوعية إلى نتائجها الطبيعية التي كان يمكن أن يصل إليها لو قدر له وعاش في عصرنا ، وذلك

نظراً لظروف عصره ، لسكنه على أى حال قد أعطانا مفاتيح بعض التحليلات أو
بمعنى آخر أعطانا بعض المفاهيم المبكرة التى سبق بها عصره أو التى جعلته مبشراً
لكثير من مفكرى العصر الحديث .

لقد طبق كما بينا مبدأ العلية على الدراسات الاجتماعية قبل مونتسكيو بأربعة
قرون وإن كان قد صبغه بصبغة اسلامية . ولقد أبرز ابن خلدون قبل بودان
بقرنين ، (ومونتسكيو من بعده) تأثير البيئة الطبيعية والمناخ على عادات وتقاليدهم
الشعوب ، وعلى تقدمها الاقتصادي ، بل وتقدمها الفكرى .

وتوصل قبل تارد الفرنسى إلى القول بقانون التقليد . وأهم من هذا كله
توصل إلى ما يشبه نظرية القيمة قبل ماركس بخمسة قرون . ولقد عقدنا مقارنة
بينهما فى هذا الصدد معتمدين على النصوص أيضاً ، حتى يظهر التشابه المذهل بين
فكر هذين المفكرين العظميين . كما بيننا التشابه بين نظرية تقسيم العمل عندهما
أيضاً .

درس ابن خلدون الدولة فى حالة ثبوتها وفى حالة تطورها . والدولة كتنظيم
سياسى ، أو الدولة كما ينبغى أن تكون ، موضوع للمعاصرة السياسية ، وقد تناولت
عدة دراسات هذه الناحية من فكر ابن خلدون . أما الدولة فى تطورها عبر التاريخ
فهى ضرب من ضروب دراسات فلسفة التاريخ . ولقد أبرزنا التشابه بين نصوص
ابن خلدون ونصوص الماركسيين فى هذه المسألة .

ولقد أظهرت هذه المقارنات بوضوح الساحة الجدلية فى فكر ابن خلدون .
فالعصبية التى درستنا باعتبارها العامل الاساسى المحرك للدولة منذ نشأتها ،
لها مسار جدلى ، والدولة بدورها تخضع فى تطورها للديالكتيك . والتطور
عموماً عند ابن خلدون تطور دياكتيكى كما سيتضح من دراستى . فكل شئ
عند ابن خلدون ينشأ ، وينمو ، ويتطور ، ثم يتلاشى لتبدأ الدورة من جديد ،

ولكن من نقطة أكثر تقدما ، ولذا فهو تطور لولاي أو حلزوني مثله مثل التطور عند ماركس .

رأى ابن خلدون أن التاريخ في سيره يخضع أساسا للعامل الاقتصادي وبذلك يكون صاحب المقدمة هو المؤسس الحقيقي للمدرسة المادية التاريخية . وابن خلدون مثل مثله مثل الماركسيين لا يفسح للأبطال أى دور في صنع التاريخ ، بل يرى أن الاقتصاد والطبيعة هما العاملان الأساسيان اللذان يتحكمان في سير التاريخ ويوجهانه .

وهناك جانب هام من فكر ابن خلدون المتعدد النواحي درس كثيرا وتناولناه مع ذلك بالدراسة لأهميته ، ألا وهو تفكيره الدينى ، فابن خلدون من تلاميذ الغزالي ، فهو من الأخذين بمذهب الأشاعرة الأوائل .

ولقد عقد كثير من الباحثين مقارنة بين مكيا فيلى الفيلسوف الإيطالى الذى عاش في القرن السادس عشر وابن خلدون ، ولسكتنا لم نفعل ذلك لاعتقادنا بأن هناك اختلافا شديدا بينهما ، إذ لم يضع هذا المفكر الإيطالى فلسفة للتاريخ بمعنى الكلمة ، بل جاول في كتابه الرئيسى «الأمير» أن يضع أسس الحكم ، ويبين كيفية إقامة الدول والتوسع فيها حتى يستطيع أن يهتدى بأرائه من يريد من الحكام . ولقد جاءت المبادئ التى وضعها غاية في القسوة وبعيدة كل البعد عن الأسس الأخلاقية . فبينما «الأمير» يخدم غايات عملية ، نجد المقدمة بعيدة كل البعد عن هذا الهدف .

ويقول لنا د . لحبابي إن فلسفة التاريخ يجب ألا تعنى تأملا بحتا لأنها مساهمة واقعية في فهم الماضى والحاضر ، من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهه . ولقد جاءت مساهمة ابن خلدون في فلسفته التاريخية في أنه جعلها تمتد جذورها في المجتمع الكلى للناس وهم يعملون .

«إن ابن خلدون كما سيتضح من الرسالة فيلسوف أهتمامه على الأرض ، الأرض التي يعيش الإنسان على ظهرها ويعمل عليها ليسد احتياجاته . وابن خلدون آخر سلسلة المفكرين العظام الذي ظهروا في الحضارة العربية في العصور الوسطى ، وهو يبدو كشجرة أرق وأنضج من غيرها بطريقة فريدة في شجرة الحضارة العربية .

ونختتم كلامنا بما قاله جارودي في مقاله عن « ابن خلدون » في الهلال : « إن ابن خلدون واحد من هذه المصادر العظيمة الحميمة التي تفخر بها الاشتراكية العلمية اليوم بصفة عامة ، والتي يفخر بها الاشتراكي العربي بصفة خاصة » ، وهذا ما حاولنا بيانه في دراستنا لهذا المفكر العبقري الذي سبق عصره وما زال فكره حتى الآن يدرس ويسطع ويكشف دائماً عن جديد .

الفصل الأول

حياة ابن خلدون ومؤلفاته

« من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربى بأسم من المع الاسماء . فلا العالم الكلاسيكى فى القرون القديمة ولا العالم المسيحى فى القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسما يضاهى فى تلالته ذلك الاسم . كان رجلا منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه فى موضوع الفلسفة التاريخية كما كان « دانتى » فى الشعر ، و « بيكون » فى العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما »^(١) . « كل من يقرأ المقدمة لابد أن يعترف بأن حق ابن خلدون فى ادعاء هذا الشرف ، شرف التسمية بإسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو »^(٢) .

« ابن خلدون فى المقدمة التى كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة التاريخ ، وهى بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أى عقل فى أى زمان ، ومكان »^(٣) .

إن النصين الأولين للعالم الانجليزى روبرت فلنت ، أدق من أرخ لفلسفة التاريخ ، أما النص الثالث فهو لتوينبى المؤرخ الانجليزى المعاصر ، وصاحب نظرية هامة فى فلسفة التاريخ . فمن هو ابن خلدون هذا الذى رفعه هذان العالمان إلى أرفع مراتب الفكر الانسانى ؟

(1) R. Flint. History of the philosophy of history. Edition w. Blackwood and Sons Ltd , 1894 , p. 86.

(2) Ibid, p. 157.

(3) A. Toynbee : A study of history—Vol. III, Oxford University Press, London 1948, p. 323.

١ - حياته

(١) نسبه واسرته

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون . اسمه عبد الرحمن ، وكنيته أبو زيد ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون . ويبدأ هو كتاب « التعريف » بالتعريف بنفسه ونسبه فيقول إنه « عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد ابن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون » (١) . ويقول د. علي عبد الواحد وافي في كتابه « عبد الرحمن بن خلدون » ان ابن حزم ذكر في كتابه الشهير « جهرة أنساب العرب » ان أسرة ابن خلدون ترجع إلى أصل يماثي حضرمي وأنها تنسب إلى وائل بن حجر وهو صحابي معروف (٢) . ولقد دخل خالد بن عثمان الذي اشتهر فيما بعد باسم خلدون وهو من أحفاد وائل بن حجر إلى الأندلس مع الغزاة العرب ، وأنشأ بيتا في قرمونة . ثم انتقلت أسرة خلدون كما جاء في التعريف إلى أشبيلية . وعندما استولى ابن « أدفونش » على أشبيلية انتقلت الأسرة إلى تونس وذلك في منتصف القرن السابع الهجري (٣) . ولقد اشتهرت أسرة خلدون بالعلم وبالجاه وبتولي أعلى مناصب الدولة .

-
- (١) التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا - نشر وتعليق محمد بن تاويزت الطنجي - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١ - ص ١
- (٢) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب سنة ١٩٦٢ - ص ١٤
- (٣) التعريف ص ٤ إلى ص ١١ .

(ب) العصر الذى عاش فيه :

كان العصر الذى عاش فيه ابن خلدون هو نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة إذ عاش ابن خلدون فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) . وكان هذا القرن فترة تغيرات تاريخية هائلة فى الناحيتين السياسية والفكرية مما . ففى أوربا كانت بشائر النهضة تلوح فى الأفق ، أما بالنسبة للدولة الإسلامية فقد كانت هذه الفترة بالنسبة لها فترة تدهور وانحدار . فقد سقطت الخلافة العباسية فى بغداد على أيدى المغول بقيادة تيمور لنگ . أما بالنسبة للأندلس فقد كان النصارى يتحفزون للقضاء على ما تبقى منها فى أيدي المسلمين ، إذ كانت أهم مراكز الحضارة الأندلسية قد سقطت فى أيديهم ، وأعطى طليطلة وقرطبة وإشبيلية ، ولم يبق لديهم إلا قطعة صغيرة فى الجنوب العربى تسكاد تنحصر فى غرناطة وبين المرية وجبل الفتح . وكان « بنو الأحمر » هم الذين يحكمون المنطقة إلا أنهم كثيرا ما كانوا يتنافسون فيما بينهم على الحكم . هذا بالنسبة للأندلس ، أما بالنسبة لشمال أفريقية وهى التى تكون مع الأندلس المغرب العربى . . . فقد انتهت دولة المرابدين فى آخر القرن السابع الهجرى ، وانقسمت تلك المنطقة إلى ثلاث دويلات . قامت فى تونس وكان يطلق عليها عندئذ أفريقية دولة بنى حفص وعاصمتها تونس ، وقامت دولة بنى عبد الواد فى المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان ، وكانت هذه الدولة أضعف الدول الثلاث وأكثرها استهدافا للفتن والانقلابات ، بينما قامت دولة بنى مرين وهى أقواها جميعا فى المغرب الأقصى وعاصمتها فاس . ولم يقف الانقسام والتفتت عند هذا الحد بل قامت إمارات صغيرة فى ظل هذه الدولة وخارجها على يد بعض الخوارج ، وطبيعى أن هذا الانقسام الشديد كان من شأنه أن يؤدي إلى ثورات وانقلابات سياسية دائمة فلم تستقر دولة ولم يدم الحال لعرش^(١) . ووسط هذا الصخب كان أصحاب الدول يعيشون فى بذخ شديد ويحاولون

(١) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون : حياته وتراثه الفكرى — الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٢ إلى ٢٥ .

دائما جمع كبار الادباء والمفكرين حولهم كنوع من الترف . وكان ابن خلدون أحد هؤلاء المفكرين ، فقد عاش معظم حياته ملتصقا بأمير أو بآخر . فهو اليوم في خدمة أمير ، وغدا في صحبة سلطان آخر . هو دائما مع الأقوى يسير في ركابه حتى إذا كلفه هذا الانقلاب على صديق . والتعريف مليء بالأمثلة التي تدل على ذلك . ويقول لنا جاستون بوتيول في كتابه الممتاز عن ابن خلدون إننا قبل أن نحكم على أخلاقه وقيمه ونتممه بسرعة القلب وعدم الولاء يجب أن ننظر له في إطار الظروف التي عاش فيها ، ففي مثل ظروف الدولة الإسلامية حينذاك تكون الخيانة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي الخيانة الدينية لأن الشعور بالوطن لم يكن موجودا نظر للفتت الشديد داخل الدولة الإسلامية في المغرب ، وكان الشعور الوحيد المقدس وقتذاك هو الشعور الديني^(١) .

(ج: حياته :

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس في أول رمضان سنة ٧٣٢هـ أو ٢٧ مايو ١٣٣٢^(٢) . كان أبوه هو معلمه الأول كما جرت العادة في ذلك الوقت ، ثم قرأ القرآن على يد أستاذه أبي عبد الله محمد بن سعد بن برال . ثم درس العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي عدة أساتذة أهمهم أبو عبد الله محمد بن العربي الحصاري وأبو العباس أحمد بن القصار وأبو عبد الله محمد بن بحر . ودرس الحديث على يد شمس الدين أبي عبد الله الوادياشي ، ودرس الفقه على أيدي مجموعة من الأساتذة منهم أبو عبد الله محمد الجياني وأبو القاسم محمد القصير . كما درس العلوم العقلية أو الفلسفية وهي ما وراء الطبيعة والمنطق

(١) Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale .
Paris 1930. pp. 79 - 80.

(٢) التعريف ص ١٥

والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية على يد أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأبل وكان أعجابه بهذا الأستاذ شديداً (١). كانت ثقافته موسوعية كما يرى ولكنه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى انقطع عن الدراسة ورعى بنفسه في خضم الحياة السياسية المضطربة التي كان يتميز بها المغرب العربي في ذلك الحين. أما لماذا ترك الدراسة فهذا ما يجيب عنه هو في التعريف وفي المقدمة إذا يقول إن الطاعون انتشر في البلاد سنة ٨٧٤٩ هـ فأق على والديه ومعظم أساتذته كما دفع بالآخرين إلى الفرار إلى المغرب الأقصى عام ٧٥٠ هـ (٢). وفي رأي الاله إلى جانب هذا السبب يوجد سبب آخر وهو حب ابن خلدون الشديد والذي لم يحمس أبدا للمغامرات والتنقل. وعندما استدعاه أبو محمد بن تافراكين صاحب الدولة الفعلية في تونس عام ٧٥٢ هـ لكتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحق وهي : « وضع ، الحمد لله والشكر لله ، بالقلم الغليظ مما بين البسطة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم (٣) ». بدأت رحلة المغامرات والمؤامرات في حياة ابن خلدون الحافلة. وعندما زحف أحد الأمراء الحفصيين على تونس ليشترع تراث آبائه من ابن تافراكين وهزمه في أوائل سنة ٧٥٢ هـ فر ابن خلدون خوفاً إلى بسكرة وهي بلاد المغرب الأوسط. ثم تزوج حوالى عام ٧٥٤ هـ (٤). وعندما تولى أبو عنسان الملك في المغرب الأقصى زحف على

(١) التعريف ص ١٥ الى ٦٦

(٢) المقدمة - المطبعة الادبية في بيروت - طبعة ثانية - سنة ١٨٨٦ -

ص ٢٩ .

(٣) التعريف ص ٥٥

(٤) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون - سلسلة أعلام العرب .

القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٤٢ .

المغرب الأوسط واستولى على عاصمته تلمسان . تقرب إليه ابن خلدون فقرّبه هذا منه وجعله ضمن مجلسه العلوي واستعمله في الكتابة عنه ، وكان هذا في عام ٧٥٦ هـ . وفي نهاية عام ٧٥٧ هـ اتهم بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لإسترجاع بجاية وهي من بلاد المغرب الأوسط ، فأمر السلطان أبو عزان بالقبض عليه ويتهم ابن خلدون بالوشاة بفساد ما بينه وبين السلطان . وكانت هذه عادته كلما اشترك في مؤامرة ضد أمير وفشلت ، فالوشاة دائماً هم السبب ! يقول في التعريف : « ثم اعتل السلطان آخر سبع وخمسين . . . حتى أنى إليه أن صاحب بجاية معتمل في الفرار ليسترجع بلده ، وبها يومئذ وزيره الكبير عبد الله بن علي فأنبعث السلطان لذلك ، وبأمر بالقبض عليه ، وكان فيما أنى إليه أنى داخلته في ذلك ، فقبض على وامتحنني وحسني وذلك في ثامن عشر صفر سنة ثمان وخمسين ، (١) .

وعندما توفي السلطان في نهاية سنة ٧٥٩ هـ أطلق الوزير حسن بن عمر سراحه وإعاده إلى وظيفته . وفي أوائل عام ٧٦٤ هـ سافر إلى الأندلس ، إلى غرناطة ، وتقرب لسلطانها أبي عبد الله محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر ثالث ملوك بني الأحمر وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة . وكانت تربط بينهما صداقة كما كانت تربطه أيضاً صداقة فكرية بوزير السلطان الأديب الشهير لسان الدين بن الخطيب . واختاره السلطان في العام التالي أي عام ٧٦٥ هـ للسفارة بينه وبين ملك قشتالة ، بترو الطاغية لأبرام صلح بينهما . ونجح ابن خلدون في مهمته إذا أصبح رجل سياسة من الدرجة الأولى . وعرض عليه الطاغية البقاء عنده ومنحه أملاك أجداده في أشبيلية ولكنه رفض . يقول في التعريف : « فلقيت الطاغية بأشبيلية . وعانيت آثار سلفي بها ، وعاملني من الكرامة بما لا مزيد عليه ، وأظهر الإغتياب بمكاني ، وعلم أولية سلفنا بأشبيلية ، وأثنى على عنده طيبه إبراهيم بن زوزر اليهودي . . . فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده ، وأن يرد عليّ تراث سلفي بأشبيلية ، وكان بيد

(١) التعريف ص ٦٦-٦٧

زعماء دولته ، فتفاديت من ذلك بما قبله . . .^(١) رجع إلى غرناطة واستقدم أمرته وعاش فترة هدوء . إلا أنها لم تطل إذ سرعان ما أفسد أهل الوشاية ما بينه وبين الوزير الصديق الأديب لسان الدين بن الخطيب الذي لم يكن يطمئن لمكانة ابن خلدون لدى السلطان ، وربما خشي على مكانته لديه ، وحدثت الجفوة بين السلطان وبين ابن خلدون وفي نفس الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبد الله صاحب بجة ينجبره أنه استولى عليها في رمضان سنة ٨٧٦٥ ويدعوه إليه^(٢) .

وذهب إلى بجة وهي ثغر من أعمال أفريقيا في منتصف سنة ٧٦٦ وكما يقول في التعريف واستقبله أميرها استقبالا حسنا وتولى فيها الحجابة وهي منصب يوازي رئاسة الوزراء في أيامنا هذه . وفي نفس الوقت كان يقوم بتدريس العلم في أثناء النهار بجامع القصبة^(٣) . كان إذن إلى جانب اشتغاله بالسياسة يشتغل بالعلم . وهكذا كان ابن خلدون دائما يشغل نفسه بهذين المجالين معا فيشغلانه .

ورغم كل الحفاوة التي لقاها من جانب السلطان الصديق لما كاد ينتصر عليه ابن عمه السلطان أبي العباس سلطان قسنطينة ويستولى على بجة حتى إنحاز له ابن خلدون وسلبه البلد بإعتباره متوليا للحجابة . ويبدو أن السلطان الجديد لم يطمئن لهذه الشخصية التي تتنكر لسيدها لمجرد هزيمته ، تلك الشخصية التي تكون دائما على استعداد للتعاون مع الأقوى وشعر ابن خلدون بذلك فقر إلى بسكرة معتمدا على صداقة تربطه بشيخها أحمد بن يوسف بن مرنى .

يقول ابن خلدون في التعريف وجاءني الخبر بذلك (يقصد مقتل أبي هبة) ، وأنا مقيم بقصبة السلطان ، فتفاديت من ذلك ، وخرجت إلى السلطان أبي العباس

(١) التعريف ص ٨٤-٨٥

(٢) التعريف ص ٩١

(٣) التعريف ص ٩٨

فاكرمى وحياتي ، وامكنته من بلده ، واجرى احوالى كلها على معهودها ، وكثرت
السماية عنده في ، والتحذير من مكاني ، وشمرت بذلك ، فطلبت الاذن في الانصراف
بعد كان منه في ذلك ، فاذن لي بعد لاي ، . . . وقصدت بسكرة ، لصحابة بيني
وبين شيخها أحمد بن يوسف ابن مزني ، (١) .

استقر هو وعائلته نحو ست سنوات في بسكرة قادرها خلالها عدة مرات لانجاز
بعض الاعمال في البوادي أو في المدن . وقد أصبح نتيجة لاحتكاكه المستمر بالبدو
خبيراً كبيراً في شئونهم وأصبحت له سيطرة كبيرة عليهم . وتلك المعرفة الوثيقة
بالبدو وبطبيعتهم وبطبيعة مجتمعاتهم هي التي ساعدته على وضع نظريته المبتكرة عن
العصية وعن تكوين الدولة . ولقد ساعده أيضاً ذلك التفهم العميق للبدو في توجيههم
لخدمة السلاطين الذين كان يشايهم تلخدم بذلك على التوالي سلطان تلماس أو المغرب
الأوسط ، أبو حمرة ، ، فسلطان المغرب الأقصى عبد العزيز . إلا أن هذا النفوذ
القوي على العشار أثار مخاوف صاحب بسكرة وخشى أن يزول نفوذه على القبائل
تماماً وإن ذلك عمل على إبعاده .

... شعر ابن خلدون بذلك فقرر الرحيل هو وأمرته إلى تلمسان حيث السلطان
عبد العزيز ، إلا أن هذا السلطان الصديق توفي وابن خلدون في الطريق إليه وحل
محلّه ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن . وعلم صاحب المقدمة
أن البلاط قد تحول من تلمسان إلى فاس سنة ٨٧٧٦ كما عرف أن أبا حمرة قد تمكن
من استرداد تلمسان فذهب إلى فاس (٢) . وبعد عدة مغامرات انتهت بسجنه ثم
الافراج عنه ، رأى أن تصور المغرب كلها لم تعد صالحة له فذهب إلى غرناطة لدى
السلطان بن الأحمر . كان ذلك سنة ٨٧٧٦ وكانت هذه الرحلة رحلته الثانية إلى

(١) التعريف ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) علي عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص ٧٢

الاندلس إلا أن بلاط فارس خشي دسائسه فطلب من سلطان غرناطة تسليمه إليه فاقبى السلطان إلا أنهم توصلوا إلى إتفاق أرضى جميع الأطراف وهو عودة هذا السياسي المغامر إلى المغرب^(١) . عاد إذن إلى تلمسان واستقر بها مع أسرته وكان ذلك في عيد الفطر في ٥٧٧٦ هـ . ويبدو أنه وقد قارب التحسين من عمره قد أزهقته الحياة السياسية القلقة التي عاشها ، أو يبدو أنه قد اشتاق إلى حياة خالية من الاضطرابات ، حياة كلها تأمل وتفكير وخلق . وفعلًا قرر ابن خلدون التفرغ للتأليف فنزل عند اصدقائه بنى عريف في أحد قصورهم في قلعة بنى سلامة حيث قضى مع أسرته حوالي أربع سنوات .

يقول ابن خلدون متحدثًا عن ذلك في التعريف : « ولحقت بأحباء أولاد عريف وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة من بلاد بنى توجين ، فأقت بها أربعة أعوام ، متخليًا عن الشواغل كلها ، وشرعت في تأليف هذا الكتاب ، وأنا مقيم بها وأكلت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخطوة ، فسالت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتنعت زبدتها ، وتألفت نتائجها ، »^(٢) .

وتقع قلعة ابن سلامة هذه في مقاطعة وهران وهي تابعة لبلاد الجزائر حاليًا . أما الكتاب الذي يشير إليه فهو كتاب « العبر » ومقدمته التي يتحدث عنها هي المقدمة الشهيرة جدا التي قدم بها لكتابه التاريخي مضمنا إياها أسسا جديدة لعلم التاريخ . وثق ابن خلدون في قلعة ابن سلامة حتى عام ٧٨٠ هـ واضطر لتركها لشعوره بحاجة إلى الاطلاع على بعض الكتب الموجودة في تونس لتكملة كتابه هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان قد اشتاق إلى تونس ، ويبدو أنه في الحقيقة قد اشتاق إلى حياة المغامرات أي الحياة السياسية .

(١) نفس المرجع السابق ص ٧٦

(٢) التعريف ص ٢٢٨—٢٢٩

أقام فترة في تونس يعمل بالتدريس ويكمل تأليف كتابه بتكليف من سلطانها،
واقعد أكل نسخة فعلا وأهداها إلى هذا السلطان، وقد عرفت هذه النسخة فيما
بعد باسم النسخة التونسية. ومرة أخرى شعر ابن خلدون بالوشايات تحاول افساد
الصداقة التي تربطه بالسلطان أبو العباس. وأود أن أذكر هنا أن ابن خلدون،
كثيرا ما كان يتهم الوشايات كذبا، بينما السبب الحقيقي في غضب سلطان أو أمير
عليه هو اشتراكه ضد هذا أو ذاك في مؤامرة تطيح بالعرش، إلا أنه كثيرا ما كان
يشير فعلا حسد وغيرة رجال البلاط، لعلمه الوفير، وشخصيته الغريبة، وخبرته
الواسعة، وكل هذه صفات اكتسبها من حبه للعلم واقباله عليه، ومن اشتغاله
بالسياسة لمدة طويلة ومن رحلاته المديدة المليئة بالمغامرات. أقول شعر ابن خلدون
بالوشايات فطلب من السلطان، وأعتقد أنه فعل ذلك هروبا من الموقف، السماح
له بتأدية فريضة الحج وترك البلاد فعلا في شعبان عام ٧٨٤ هـ ونزل مرسى
الاسكندرية في أول شوال عام ٧٨٤ هـ، ولم يواصل رحلة الحج بل رحل إلى
القاهرة التي استقر فيها حتى وفاته أي بقي فيها أكثر من عشرين سنة، وهذا أمر
عجيب بالنسبة لابن خلدون الذي لا يطيق الإستقرار.

وبهرته القاهرة عندما جاءها في أول ذي القعدة، يقول عنها في التعريف،
فرايت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر
وإيوان الإسلام، وكرسی الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهر
الخوانك والمدارس بآفاقه وقضى البدور والكواكب من علمائه، قد مثل شاطئ
بحر النيل هر الجنة ومدفع مياه السماء يستقيم النهل والعلل سبعة^(١). وكان يحكم
مصر السلطان الظاهر برقوق ولما علم طلاب العلم بمجيء ابن خلدون التف الكثير

(١) التعريف ص ٢٤٦ - ٢٤٧

منهم حوله لجلس يدرس لهم بالجامع الأزهر كما يقول في التعريف^(١) . وكعادته تقرب إلى سلطان البلاد ، وطلب منه مساعدته في احضار أسرته ليستقر في مصر ، وفعل له السلطان ما يريد ، إلا أنها غرقت كلها وهي في الطريق إليه . وولاه السلطان التدريس في مدرسة الفصحية بعد أن هلك بعض مدرسيها كما جاء في التعريف^(٢) . ثم ولاه منصب قاضي قضاة المالكية في مصر بعد أن غضب على من كان يشغل هذا المنصب . يقول في ذلك : « وبيننا أنا في ذلك ، إذ سخط السلطان على قاضي المالكية في دولته ، لبعض النزعات فمزله ، وهو رابع أربعة بعدد المذاهب ، . كل منهم قاضي القضاة ، . فلما عزل القاضي المالكي سنة ست وثمانين اختصني السلطان بهذه الولاية تأهيلا لمكانى وتوحيها بذكرى »^(٣) . ويقول ابن خلدون إنه كان عادلا في ممارسة القضاء إلى أبعد حد : « ووفيت جهدي بما أمنى عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة ، ولا يزعجني عنه جأه ولا سطوة ، مسويا في ذلك الخصمين »^(٤) . ويبدو أن القضاء كان فاسدا في مصر في ذلك الوقت إذ كان يحكمه الهوى وتسيطر عليه المصالح الشخصية فحاول هو إصلاحه بقدر الإمكان . ولكن هذا الحال لم يستمر طويلا إذ تفاقم غضب فقهاء وعلماء مصر لتولى أجنبي منصب القضاء وهو أم المناصب بالنسبة إليهم ، فحققوا عليه وأطلقوا الإشاعات من حوله . يقول في التعريف : « . وأغروا بي الخصوم فتنادوا بالظلم عند السلطان . . . فسكّر الشغب على من كل جانب وأظلم الجربى وبين أهل الدولة »^(٥) .

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٤٨

(٢) التعريف ص ٢٥٣

(٣) التعريف ص ٢٥٣ - ٢٥٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٥٤

(٥) نفس المصدر السابق ص ٢٥٩

ولقد نوه ابن خلدون في التعريف في عدة فقرات بمسئله وبشدة احترامه للقضاء . ويبدو أن كلامه هذا صحيح إذ يقول أبو المحاسن ابن تغرى بردى المؤرخ المصرى المماصر لابن خلدون ، مشيراً إلى ولايته للقضاء في « المنهل الصافي » (١) : « فباشره بحرمة وافرة ، وعظمة زائدة ، وحموت سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة ، وشفاعات الاعيان فأخذوا في التكلم في أمره » . وانهى الأمر بعزله من هذا المنصب في السابع من جمادى الأولى سنة ٧٨٧ هـ أى بعد عام واحد فقط من ولايته . انقطع مرة أخرى للتدريس والتأليف ، إذ عينه السلطان أستاذا للفقهاء المالكية في المدرسة الظاهرية البروقية عند افتتاحها سنة ٧٨٨ هـ . وتولى في محرم عام ٧٩١ هـ منصب كرسي الحديث بمدرسة صليبخش . وبعد أن توفى السلطان الظاهر برقوق عينه ابنه الناصر فرج مرة أخرى في منصب قاضى قضاة المالكية . ثم عزل منه في منتصف عام ٨٠٣ هـ وعاد مرة أخرى إلى الاشتغال بتدريس العلم وتأليفه .

وفي أوائل عام ٨٠٣ هـ جاءت الأنباء أن تيمور أو تيمركا يسميه ابن خلدون قد هاجم الشام بمجيوشه واستولى على حلب وأنه في طريقه إلى دمشق . أسرع السلطان بجمع جيوشه وتوجه إلى الشام مصطحباً ابن خلدون . وصلوا إلى دمشق بينما تيمور في طريقه إليها بعد أن ترك بعلبك ودارت المعارك بين الجانبين لأكثر من شهر حتى جاءت السلطان الأخبار من مصر تقول إن انقلاباً على وشك الحدوث لحملته ، فأمنظر هذا إلى الرجوع إلى بلاده . وفي غيبة السلطان استطاع الفريقان التفاوض واتفق العرب مع « تيمركا » على فتح المدينة من القند وعلى « تصرف الناس في المعاملات ودخول أمير ينزل بحمل الإمارة منها ويملك أمرهم بعد ولايته » (٢) .

(١) المنهل الصافي ج ٢ — ص ٣٠١ نقلاً عن عبد الله عنان : ابن خلدون :

حياته وتراثه الفكرى — القاهرة ١٩٥٣

(٢) التعريف ص ٣٦٨

وهنا لم يترك ابن خلدون الفرصة ... فيها هو قانع متتصر أمامه ، وما هي
 الفرصة متاحة للاتصال به . وتم له ذلك . ويصف لنا ابن خلدون في التعريف
 تلك المقابلة والجو المحيط بها بطريقة كوميدية فعلا ، ولا أدري إن كان حقيقة
 يقصد ذلك^(١) ولما أدرك تيمور سعة مهارته طلب منه وصفا تفصيليا للمغرب
 العربي إذ قال له « أحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها ، أقاصيها وأدانيها ،
 وجباله وأنهاره وقراه وأمصاره حتى كأني أشاهده ، فقلت يحصل ذلك بمادتك ،
 وكتبت له بعد الصرافي من المجلس لما طلب مني ذلك وأوفيت الغرض فيه في
 مختصر وجيز يكون قدر ثلثي عشرة من الكراريس^(٢) . أكان ابن خلدون يدرك
 أن تيمور لنك إنما طاب منه ذلك ليقف على الوقائع الجغرافية لتلك البلاد فيسهل
 عليه فتحها ؟ لا أدري . . ولكنهما كان الأمر قاعته أن ابن خلدون لم يكن
 ينظر للأمور من تلك الزاوية القومية وإنما كان كل ما يهمه هو الاتصال بالمتتصر
 وصاحب الموقف . وكان يتوقع الكثير من هذا الفاتح ، لكنه لم ير منه شيئا فترك
 كل شيء ، وعاد إلى القاهرة مرة أخرى . وهناك استرد منصب قاضي قضاة المالكية
 في أواخر عام ٨٠٣ هـ (في شعبان على وجه التحديد) ، ثم عزل منه في رجب
 عام ٨٠٤ هـ . ولقد تولى هذا المنصب ثلاث مرات بعد ذلك وفي كل مرة كان
 يعزل منه نتيجة للحرب الدائرة بينه وبين خصومه ، إلا أنه في المرة الثالثة
 لم يمهله العمر لي عزل ، فلو طالعت حياته لكان هناك احتمال لعزله . وتوفي
 هذا المبقرى في ٢٥ من رمضان عام ٨٠٨ هـ (أي ١٩ من مارس ١٤٠٦ م) .
 ولقد حدث ذلك فجأة ودفن في مقبرة الصوفية ، خارج باب النصر بالقاهرة^(٣) .

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٧٧ - ٣٨٠

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٧٠

(٣) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون - منشورات المركز القومي

للبحوث الاجتماعية والجنائية سنة ١٩٦٢ - ص ٢٧

وكان عمره حينئذ أربعاً وسبعين سنة ميلادية أو ستاً وسبعين سنة هجرية وأقول هذا لأن الأوروبيين الذين تناولوا حياته يحسبون عمره بالتاريخ الميلادي بينما يحسبه المؤرخون العرب المعاصرون له بالتاريخ الهجري .

وخلال الأربع والعشرين سنة الهجرية التي مكثها في مصر ظل يراجع مؤلفه الضخم « العبر » فأضاف إليه عدة فصول ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية في المشرق وتاريخ الدول القديمة ، والدول النصرانية والأعجمية ووصل في سرد أحداث المشرق والاندلس والمغرب حتى أواخر القرن الثامن الهجري . وقد أضاف أيضاً بعض فصول أو بعض فقرات إلى المقدمة ونقح كتاب التعريف ، ثم قدم نسخة من كل هذا إلى سلطان مصر ، وأرسل نسخة أخرى إلى سلطان المغرب الأقصى أبي فارس عبد العزيز . وتسمى هذه النسخة بالنسخة الفارسية وهي النسخة التي طبعت على أساسها جميع الطبعات الموجودة في العالم العربي (١) .

ولو أردنا تلخيص هذا العرض لحياة ابن خلدون ، والذي قدمته حتى تكون فكرة واضحة عن كثرة رحلاته وتنقلاته وكثرة الشخصيات التي تعرف عليها واحتك بها ، وهي من كبار شخصيات ذلك العصر ، لو أردنا ذلك لقلنا إن حياته تنقسم عموماً إلى أربعة مراحل ، أو أربعة أدوار :

١ — الدور الأول وهو دور الدراسة حتى سن العشرين أي من عام ٧٢٢هـ إلى ٧٥٢هـ وقد قضاها في تونس .

٢ — الدور الثاني أي دور العمل السياسي وإستمر أكثر من عشرين عاماً وهو يمتد من ٧٥٢هـ إلى ٧٧٦هـ .

٣ — الدور الثالث وهو دور التأمل والتفكير في قلعة ابن سلامة عند أولاد

(١) على عبد الواحد وافي : عبد الرحمن بن خلدون ص ١٢٣ — ١٢٥

بنى عريف . ولقد استمرت هذه الفترة أربع سنوات فقط حتى نهاية ١٧٨٠ هـ ..

٤ - الدور الرابع وهو دور الإنصراف إلى التدريس والقضاء . وفيه إكتفى بالتدريس في تونس من عام ١٧٨٠ هـ إلى عام ١٧٨٤ هـ أما في مصر فقد زاول الإثنين مما .. وتتمتد هذه الفترة من عام ١٧٨٤ هـ إلى وفاته عام ١٨٠٦ هـ وفي هذه الفترة الطويلة التي قضاها في مصر نقح التعريف (وهناك من يقول إنه كتبه كله فيها) والمقدمة وبقية كتاب المبر .

(د) ابن خلدون والفكر المصري

كانت الفترة التي قضاها ابن خلدون في مصر أقل مراحل حياته اضطرابا وقلقا وتقلبا ولكتبا - وهذا شيء عجيب - كانت أقلها إنتاجا فكريا ولم يؤثر ابن خلدون تأثيراً يذكر في الفكر المصري ويبدو أن ذلك إنما يعود إلى عدم رضاء المجتمع المصري عن وضع ابن خلدون ومناصبته إياه المراء لتولييه أحد مناصب الدولة الهامة وهو أجنبي وأعني بعدم تأثيره في الفكر المصري أننا لم نزل له تلاميذا أو مفكرين أخذوا عنه وساروا في طريقه وإستكملوا مثلاً بمحور المقدمة . إلا أن هذا لم يمنع فريقا من العلماء المصريين من الترحيب به ومن تقديره أعظم التقدير ، فيصفه المؤرخ المصري الشهير تقي الدين المقرئ في كتابه « خطط المقرئ » بـ « شيخنا العالم أنفلامه الأستاذ قاضي القضاء . » ويقول عن مقدمته في « المقرد الفريدة » : لم يعمل مثلاً ، وإنه لعزير أن ينال بمجتهد مناهها ، إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة المقول السليمة والفهوم ، توقف على كنه الأشياء وتعرف حقيقة الحوادث والآباء ، وتعتبر عن حال الوجود وتنبئ عن أصل كل موجود ، بالنظر أبهى من الدر النظم ، والطف من الماء سري به النسيم ، (١) .

(١) محمد عبدالله حنان : ابن خلدون . حياته وتراثه الفكري . - القاهرة سنة

أما أبو المحاسن بن تغرى بردى فيقول عنه في كتابه « المنهل الصافي » : « ولأمر
الملك الظاهر برقوق قضاء القضاة المالكية بديار مصر في يوم الاثنين تاسع عشر
جمادى الآخر سنة ست وثمانين وسبعمائة فباشره بحرمته وافرة وعظمت زائدة وحدث
سيرته ودفع رسائل أكابر الدولة وشفاعات الأعيان فأخذوا في التكلم في أمره
ولازلوا بالسلطان حتى عزل في يوم السبت سابع جمادى الأولى سنة سبع وثمانين
وسبعمائة (١) » .

أما الحافظ بن حجر فقد قال عنه ، ممثلا لفريق الأعداد ، في كتابه « رفع
الأمر عن قضاة مصر » : « قرره الملك الظاهر برقوق في قضاة المالكية بالديار
المصرية فباشرها مباشرة صعبة ، وقلب للناس ظهر المجن وحصار يغرر بالمصنع ويسمي
الرج فاذا غضب على إنسان قال زجوه فيصنع حتى تحمر رقبتة . قرأت بخط
البشبيشى كان فصيحاً ، مفوهاً جميل الصورة ، حسن العشرة ، وخصوصاً إذا كان
معزولاً . أما إذا ولي فلا يعامل بل ينبغي أن لا يرى (٢) » .

ويقول عنه شمس الدين السخاوى في كتابه « الضوء اللامع في أعيان القرن
التاسع » نفس الكلام تقريباً .

وواضح من هذه النصوص أن الآراء لم تكن متفقة بصدده وإن كان أغلبها ،
كما جاء في كتاب الأستاذ محمد عبده عن ابن خلدون ، تميل إلى مهاجمته .
وبعد أن استعرضنا حياته نود أن نتحدث عن مؤلفاته وعما جاء فيها حتى
يسهل علينا الكلام عن « ابن خلدون فيلسوفاً للتاريخ وهو موضوع دراستنا » .

(١) المنهل الصافي ج ٢ الورقة ٣٠٠ - ٣٠٢ نقلاً عن المرجع السابق ص

٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) نقلاً عن عبده عن ابن خلدون وحياته وتراثه الفكرى ص ٢٠٠

- ٢٠١ .

٢ - مؤلفاته

لتبدأ بمؤلف ابن خلدون الرئيسى وهو كتاب « العبر » ، لأنه يتكون من ثلاثة مؤلفات : نفس الكتاب ومقدمته التى عرفت فيما بعد بإسم المقدمة بل واستقلت عن الكتاب الاصلى ، وأخيرا « التمرىف بابن خلدون » ، وقد ذيل به أصلا ابن خلدون كتابه التاريخى وان انفصل هو الآخر فيما بعد .

﴿ (١) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر (١) . »

ما معنى كلمة العبر التى تطلق كنوع من الاختصار على الكتاب ؟ يقول لنا ايف لاكوسى فى كتابه القيم عن ابن خلدون وهو الذى اظهر فيه ابن خلدون مبشرا بالمادية التاريخية ، يقول فى هذا الكتاب وهو بعنوان : « ابن خلدون — نشأة على التاريخ وماضى العالم الثالث » ان كلمة عبر جمع عبرة والكلمة أصلا مشتقة من عبر أى مر من نقطة إلى أخرى ، وتخطى عقبة . وكثيرا ما يستخدم البلاسفة والمتصرفة هذا اللفظ للإشارة إلى النفاذ إلى فكرة أو التقاط الحقيقة العميقة لأمر من الأمور وامكان الوصول بذلك إلى حقيقة فكرية عليا . وأحيانا تعنى الكلمة التخلص من الظواهر المادية للوصول الى الجوهر .

(١) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر — ستة اجزاء طبعة بولاق سنة ١٨٦٧ .

ويبدو أن ابن خلدون بتكوينه الفلسفي كان يشير إلى هذا المعنى الأخير ، وبذلك يكون معنى عنوان كتابه : الكتاب الذي يسمح بتخطي الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقة الفعلية وطبائه الداخلية⁽¹⁾ ، أما محسن مهدي والذي وضع كتابا بأكمله عن ابن خلدون كفيلسوف للتاريخ فيقول في هذا الكتاب شارحا كلمة « العبر » إن كلمة عبرة تستخدم عادة بمعنى الحكمة أو القول المأثور أو المثل ويوحى هذا الاستخدام بأنه توجد وراء هذا اللفظ حكمة يمكن إدراكها أو العمل بها . أما في القرآن والاحاديث النبوية فقد استخدمت هذه الكلمة بمعنى العبرة التاريخية أي الحكمة التي يمكن استخلاصها من التاريخ ، أي من الماضي . ولقد اضطر المؤرخون المسلمون إلى أن ينظروا إلى التاريخ من زاوية معينة بسبب هجوم رجال الدين عليهم . إذ كان هؤلاء يعتقدون أن . ربيع يجب أن يكون مثله مثل القصص لمجرد تسلية والا منعه ، فهم لا يسمحون بأي حال من الأحوال لأي شيء أن يشغل المؤمنين عن دينهم وعن الأخلاق الحديدة وعن عارسة الشعائر الدينية . ولذا لجأ المؤرخون المسلمون إلى حيلة طريفة وهي سرد التاريخ وكأن هدفهم هو استخلاص العبر والمواعظ والحكم منه . وعندما وضع ابن خلدون لفظة « العبر » في عنوان كتابه (وهي الكلمة الرئيسية فيه بحيث يمكن الاكتفاء بإطلاقها عنوانا للكتاب) كان في ذهنه كل هذه المعاني : المعنى العام والمعنى الذي جاء في القرآن والاحاديث الدينية والمعنى الذي اعطاه المؤرخون للتاريخ . وكان في نية ابن خلدون في بداية الأمر تغطية كل التاريخ العالمي ، أي أنه ، كان ينوي أن يخلق عبر أحداث الماضي منذ بدايتها حتى ينتهي بها إلى عصره . كان يريد بالذات أن يحكي تاريخ الفترة التي اختبرها هو شخصيا ، أي تدهور العالم الإسلامي عامة والمغرب الإسلامي خاصة . ولكنه اكتشف بعد قليل أن هذا ليس هو هدفه الوحيد .

(1) Y Lacoste : Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, passé du tiers monde. Francois Maspero— Paris 1966-pp.198-199.

لماذا؟ لأنه لو كان ما قلته هو الموضوع الوحيد الذي أراد ابن خلدون تغطيته في كتابه لاستعمل كلمة « تاريخ » كعنوان لكتابيه ولما كانت مناسبة أكثر من غيرها ولكنه في الحقيقة كان يريد أن يتعلم من التاريخ ، ولا يستكتفى بمجرد التحليق فوقه . كان يجمع أيضاً تفسير التاريخ والكشف عن أسرارهِ من خلال المقارنات وتحليل طبيعة وأسباب الأحداث التاريخية وتناول التاريخ بهذه الطريقة لا يحمل من الأحداث الخارجية الموضوع الأساسي أو هدف البحث ، إنما تصبح فقط المادة التي يمكن أن نستخلص منها القوانين العامة التي تحكمها وهذه القوانين بدورها تفسر الأحداث ببيان طبيعتها وأسبابها . إن العبرة هي الجسر الذي يعبره عقل المؤرخ منتقلاً من الأحداث التاريخية إلى طبيعتها وأسبابها ثم يعود مرة أخرى ليعبره راجعاً إلى نفس الأحداث لتفسيرها . عندئذ غالباً ما يصبح استعمال ابن خلدون لكلمة عبرة مرادفاً لكلمة نظر أو فهم ولتمييز تفسير الأحداث التاريخية من خلال الفهم الذي ينتهي إليه النظر . إن مدلول عبرة لا يشير فقط إلى الوصلة التي تصل بين التاريخ والحكمة بل يشير أيضاً إلى الطريقة التي ينظر بها للتاريخ بهدف فهم طبيعته وبهدف استخدام المعرفة التي اكتسبت من كل هذا في الحياة العملية (١) .

والمؤلف كما قلنا عبارة عن ثلاثة كتب ، الكتاب الأول ويشمل مقدمة قصيرة ثم عرضاً للكتاب الأول هذا . ويسمى هذا الجزء بالمقدمة وهو في مجلد واحد . الكتاب الثاني وقد وقفه ابن خلدون على « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والعربانيين والفرس وبنى إسرائيل والقيط واليونان والروم والترك والإفرنجية » (٢) . ويقع هذا الكتاب في أربعة مجلدات من الثاني إلى المجلد

Muhammad Mahdi : Ibn Khaldun's Philosophy of (١)
history. G. Allen and Unwin Ltd., London 1957 —
Pp. 65-71.

(٢) المقدمة ص ٦

الخامس . كمادة المؤرخين المألين السابق عليه افتتح الكتاب عن الكلام في أصل الخليفة وأساب الأام المختلفة معتمداً في ذلك على الروايات المنقولة عن العهد القديم وعلى ما نقل عن المؤرخ اليوناني يروdot ، وإن كان يشك أحياناً في صحة هذه الروايات . ثم تحدث في الكتاب أيضاً عن تاريخ العرب في الجاهلية ، واليهود والرونان والفرس معتمداً في معظم الأحيان على المؤرخ ابن العميد . أما الجزء الأكبر منه فدراسة للدولة الإسلامية والدول المتصلة بها حينذاك . وقد تناول أيضاً بالدراسة ظهور الإسلام وحياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وعصر بني أمية وعصر بني العباس ، وتاريخ الفاطميين في المغرب وفي مصر ، وتاريخ القرامطة وتاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى مبدأ دولة بني الأحمر في غرناطة ، ودولة الإسلام في صقلية ، والدول النصرانية في أسبانيا وتاريخ بني بويه والترك والسلاجقة والحروب الصليبية ودول المماليك في مصر . وبعد مجيئه إلى مصر راجع الكتاب كله فأضاف إلى هذا الجزء كثيراً من الحقائق التي لم يكن يعرفها وذلك بعد أن اطلع على مراجع في مصر لم تكن متوفرة لديه قبل ذلك .

أما الكتاب الثالث فقد تناول فيه أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول (١) .

أى يتناول فيه تاريخ شمال أفريقيا . وينع هذا الكتاب في مجدين ، السادس والسابع . وبشيء من التفصيل نقول إنه تناول فيه تاريخ البربر قبائلهم الشهيرة مثل زناته ونواته ومصمودة والبرالس منذ أقدم عصورها حتى عصره ، كما تناول تاريخ المرابطين والموحدين وهما يمثلان الدول الإسلامية في شمال إفريقيا . كما تحدث عن تاريخ الدول البربرية التي عاصرها مثل دولة بني حفص ، وبني عبدالوادر ، ودولة بني مرين : وقد نفع هذا الكتاب أيضاً وهو في مصر ، ولذلك وصل في سرد تاريخ

الدول البربرية حتى عام ٧٩٦ هـ بعد أن كان قد توقف عند عام ٧٨٣ هـ في النسخة الأولى^(١).

ويتميز هذا الكتاب بمنهج يختلف عن مناهج كثير من الكتب التاريخية السابقة على كتابه، إذ كان الغالب في المؤلفات التاريخية الإسلامية قبله أن توضع في صورة جداول تاريخية حسب السنوات فتجمع جوارث كل سنة في جدول واحد مهما اختلفت الدول والبلاد والمواقع. أما ابن خلدون فقد استخدم طريقة أكثر دقة إذ كان يتبع تاريخ كل دولة على حدة من بدايتها إلى نهايتها فيكون فهم التسلسل بذلك أسير وأسرع. وقد سبقه - ولا ننكر ذلك - إلى هذه الطريقة آخرون من المؤرخين المسلمين مثل ابن عبد الحكم في كتابه «فتوح مصر وأخبارها» والمسعودي في «مروج الذهب» والوافدي في «فتوح مصر الشام». يقول د. علي عبد الواحد وافي في تقديمه للمقدمة التي أقرف على نشرها، إن ابن خلدون يتميز عن كل هؤلاء ببراعته في التنظيم، والربط بين الأحداث، وبالوضوح والدقة في ترتيب الموضوعات كما يمتاز بمحاولة تطبيق المنهج الذي تحدث عنه في المقدمة وهو النقد التاريخي أي التأكد من صحة الأخبار الموجودة في كتب المؤرخين السابقين عليه قبل أن يأخذ بها، فإذا رآها لا تتفق مع قواعد المنطق أو القوانين الطبيعية أو الاجتماعية رفضها. وأقول إنه «حاول» تطبيق هذا المنهج ولم أقل إنه طبقه تماماً لأنه في الحقيقة لم يلتزم به طوال الوقت. وهذا مما يؤخذ عليه، واعتقد أن للرجل عذره، فقد وضع منهجاً جديداً تماماً وكان أول من حاول تطبيقه، وإذا فقد توجد بعض ثغرات في تلك المحاولة لأنها الأولى من نوعها إلا أن هذا لا يقلل إطلاقاً من قيمة المنهج ولا من قيمة ابن خلدون كفنكر.

(١) مقدمة ابن خلدون - نشر وتحقيق وتقديم علي عبد الواحد وافي -

الجزء الأول الطبعة الثانية - لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٥ - ص ١٤٤-١٤٧

ولقد نوه بالجزء الذى يتناول فيه كمؤرخ الممالك النصرانية فى أسبانيا وتاريخ دولة بنى الأحمر فى غرناطة الكثيرون من علماء الغرب المحدثين وعلى رأسهم Dozy « دوزى » الذى قال فى كتابه « أبحاث فى تاريخ وأدب أسبانيا فى العصور الوسطى » : « إن رواية ابن خلدون لتاريخ النصارى فى أسبانيا منقطعة النظير . ولا يوجد فى بحوث علماء الغرب المسيحيين فى العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها ، ولم يوفق أى عالم من هؤلاء فى تدوين تاريخ هذه الدول فى مثل الدقة والوضوح اللذين يتسم بهما تاريخ ابن خلدون » (١) .

ويقول بوتول عن نفس الكتاب : « بدون كتاب ابن خلدون كنا سنجهل اليوم تاريخ شمال أفريقيا منذ الفتح الإسلامى حتى القرن الرابع عشر . إلا أن الدور الذى لعبه ابن خلدون كان يفوق دور المؤرخ العادى : فقد أراد أولاً أن يقدم عمل مؤرخ يتخطى إطار البلد الذى يعيش فيه ليكتب تاريخاً عالمياً ، وهو عمل هائل وفريد فى هذه الفترة فى بلد إسلامى ، إلا أنه كان يريد بالذات أن يقدم عملاً فلسفياً وذلك بتحليل معارفه التاريخية » (٢) أما المؤلف الانجليزى هيوارت فيقول فى كتابه « الأدب العربى » : « إنه لا يعرف كتاباً يستحق الدراسة أكثر من كتاب العبر بالنسبة لآى انسان يريد أن يفهم تاريخ الدول الإسلامية إلا أن جهل ابن خلدون النعام بتاريخ الجمهوريات التى قامت فى البرنان وتاريخ تكوين

(١) Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age P. 60.

نقلا عن على عبد الواحد وانى : مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٥ - ص ١٤٨

(٢) G. Bouthoul : Ibn Kaldoun, sa philosophie sociale Paris 1930, p. 1-2.

الامبراطوريات الرومانية ينقص كثيرا من قيمة أفكاره عموما ، وإن كان هذا لا يمنع كون تاريخ الدول الإسلامية الذي قدمه لنا عظيم القيمة^(١) .

أما في الموسوعة الإسلامية فقد جاء عن «العبر» تحت عنوان ابن خلدون وإن كتاب العبر الذي نشر في القاهرة في ١٢٨٤ هـ يمثل عملا شاعنا في عصره ورغم أن بعض أجزائه ليست على نفس مستوى أغليته إلا أن بعض أجزائه عظيمة فهو نتيجة خمسين سنة من الخبرة والملاحظة والدراسة^(٢) ومن العيوب التي نهدما في كتاب «العبر» ، والتي ذكرت في دائرة معارف البستاني ، الأخطاء بالنسبة للأعلام وتركه أحيانا بياضا في بعض الصفحات كما أن ابن خلدون أسقط مئات السنين من التاريخ لم يذكر عنها شيئا . ورغم هذا النقدان المقال لا ينق عظمة الكتاب^(٣) .

ولنا أن نتساءل الآن متى كتب ابن خلدون «العبر» ؟ يقول لنا د. عبدالرحمن بدوي في كتابه « مؤلفات ابن خلدون » ،^(٤) أن ابن خلدون عندما تحدث في تلك المسألة كان غامضا ، وكل ما قاله لنا إن المقدمة كتبها في خمسة أشهر تنتهي في منتصف عام ٨٧٧٩ . ولكن متى ألف بقية «العبر» ؟ لا ندري إلا أننا ندرك من خلال سطور التعريف أنه عندما رحل إلى تونس تاركا قلعة ابن سلامة كان يريد في الحقيقة الإطلاع على بعض المراجع التي تفيد في وضع كتاب العبر . لا بد إذن أنه كتب

(١) Ch. Huart : Littérature arabe' Libraire Armand Colin, Paris, 1902—p. 349

(٢) Encyclopédie de L'Islam—Tome 11, p 419.

(٣) دائرة معارف البستاني — المجلد الأول ص ٤٦٦ .

(٤) عبدالرحمن بدوي : مؤلفات ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٣ ص

بعضه في هذه القلعة ، أى فيما بين عامى ٥٧٧٦ و ٥٧٨٠ ، ثم إستكملته فى تونس بعد هذا التاريخ . ولقد أطلق على هذه النسخة اسم الرواية التونسية ، سواء بالنسبة للمقدمة أو لما كتبه من العبر . ولقد إستكمل ابن خلدون بقية الكتاب فى مصر ويطلق على هذه النسخة اسم النسخة المصرية وهى التى كتبها فيما بين شوال ٥٧٨٤ و ٥٨٠٨ أى حتى عام وفاته .

١ (ب) المقدمة :

المقدمة هى مقدمة كتابه التاريخى « العبر » ولكن نظرا لأهميتها انفصلت عن الكتاب الأصيل وأصبحت تطبع وتدرس وترجم بمفردها . فما هى تلك المقدمة وكيف نقلت إلينا فى العصر الحديث بعد أن طواها النسيان أربعة قرون؟ لعل أجمل عبارة أدبية ، وإن خلت من الدقة الموضوعية ، تعبر عن عظمة المقدمة هى التى جاءت على قلم المؤرخ التركى مصطفى نعيميا الذى قال فى كتابه « تاريخ نعيميا » :
هى « كنز لا تقاع له مليء بجواهر العلوم والآلى الحكم » . وقد جاء فى الموسوعة الإسلامية فيما كتبه الفريد بل و تحت اسم ابن خلدون أن المقدمة « التى تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربيتين تبقى بلا جدال أبرز الأعمال الفكرية فى تلك الفترة من حيث سمو الفكر ووضوح الغرض ودقة الحكم » (١) . وقال عنها شكيب أرسلان (٢) « إن مقدمة ابن خلدون خزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية ولو أردنا ذكر كل ما قيل فى مديح المقدمة على أقلام كبار مفكرى العالم لشغل ذلك كل هذه الدراسة وإذنا نكتفى بتلك الأقوال التى تلقى بعض الضوء على

(١) Encyclopédie de L'Islam 1927, Tome II, p. 419

(٢) تاريخ ابن خلدون — ملحق الجزء الأول — تعليق الأمير شكيب

أرسلان طبعة محمد الحبابى سنة ١٩٣٦ ص ٢١٣

عظمة المقدمة . وهذا المؤلف هو الذي منح ابن خلدون كل شهرته العريضة وهو الذي جعله يدرس حتى يومنا هذا باهتمام حقيق مثلما يدرس كبار مفكرى الانسانية على اختلاف العصور ، إذ تضمن أسس نظرية مبتكرة فى فلسفة التاريخ وتكون المقدمة من :

١ - خطة الكتاب أو افتتاحيته ، وتقع فى ست صفحات بين فيها أوجه النقص فى كتب السابقين من المؤرخين كما أوضع فيها منهجه المبكر والأول من نوعه كما بين أقسام كتاب العبر (٢) .

٢ - المقدمة فى « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شىء من أسبابها » . وتقع فى ثلاث وعشرين صفحة ، وموضوعها واضح من العنوان .

٣ - الكتاب الأول « فى طبيعة العمران فى الحقيقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والمعلوم ونحوها وما لذلك من المآل والأسباب » . ويقع هذا الكتاب وهو الجزء الأول فى الحقيقة من العبر إلا أنه انفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه المقدمة - يقع فى نحو خمسمائة وثلاثين صفحة وينقسم إلى ستة أبواب أو فصول كما يسميها هو :

الفصل الأول : « فى العمران البشرى » هو ما .

الفصل الثانى : « فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل » ويبحث فيه عن طبيعة البداوة والحضارة والاختلاف بينهما . ويبحث هذا الباب فى القواعد العامة التى تحكم المجتمع أى فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ .

(٢) إتمدنا فى هذه الدراسة على طبعة المطبعة الأدبية فى بيروت وهى طبعة

ثانية بتاريخ ١٨٨٥ .

الفصل الثالث : في « العول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية » ، ويتحدث عن أسباب السيادة وكيفية تشييد الدولة ، وأسباب بقائها وسقوطها ، وهو ما يطلق عليه اليوم علم السياسة العملية .

الفصل الرابع في « البلدان والأمصار وسائر العمران » ، ويبين فيه ابن خلدون النظام الذي يجب أن تكون عليه المدن وذلك لعدة أسباب أهمها الأسباب الحرية .

الفصل الخامس : « في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع » ، ويبحث في الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ويصف كذلك بقية الصنائع والمهن . ويطلق على هذا البحث اليوم اسم الاقتصاد السياسي .

الفصل السادس : « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ، وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية .

المقدمة إذن كما يتضح من عرض فصولها تتناول بالبحث هذا جديداً هو علم « العمران البشري » كما يسميه ابن خلدون وهو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع .

ماذا كان يقصد ابن خلدون من كتابة المقدمة ؟ لماذا وضعها ؟

لقد شعر ابن خلدون بنقص في علم التاريخ كما كان موجوداً في عصره ، إذ كان التاريخ حينئذ مجرد سرد للأحداث والأسماء والتواريخ ، فأراد هو أن يرتفع إلى ما نطلق عليه اليوم اسم قوانين التاريخ حتى إذا ما توصل إليها استطاع أن يكتب تاريخاً خالياً من الخزعبلات والخرافات والأخطاء . ثم قدّم لنا مفهوماً للتاريخ ، أو تصوراً للتاريخ ، أو نظرية في تأويل سير التاريخ ... بل نستطيع أن نقول إنه قدم لنا نظرية في فلسفة التاريخ وهي موضوع هذه الدراسة .

ويقول جاستون بوتيول في كتابه « ابن خلدون — فلسفته الاجتماعية » (١) .
إن المقدمة تشتمل على :

١ — محاولة للنقد التاريخي وقد اشرنا إليه .

٢ — محاولة لتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً هاماً .

٣ — دراسة لقوانين التطور الاجتماعي والسياسي . وفي اعتقادنا أن هذه
الدراسة هي التي جعلت منه أول مبشر بالتفسير المادي والجدلي للتاريخ .

مضى كتب ابن خلدون المقدمة ؟ يقول في آخر صفحة من المقدمة (٢) : « أتممت
هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها
منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة ، ثم نقحته بعد ذلك وهديته والحقت به تواريخ
الأمم » . كتبها إذن فيما بين صفر وآخر جمادى الثانية .

ولقد قدّم نسخة من المقدمة وهي بهذه الصورة مع بقية مجلدات كتاب العبر
إلى السلطان أبي العباس (سلطان تونس) سنة ٨٧٨٤ هـ ، ثم نقح المقدمة بعد ذلك
وأضاف إليها بعض فصول لم تسكن بها من قبل وأعاد كتابة بعض فصولها ، وكتب
منها نسختين أهدى أحدهما مع بقية كتاب العبر إلى الظاهر برقوق سلطان مصر
وأهدى الأخرى مع بقية الكتاب أيضاً إلى السلطان فارس عبد العزيز سلطان المغرب
الأنصبي حوالي عام ٧٩٩ . ولقد اشتهرت هذه النسخة باسم النسخة الفارسية وهي
التي نقلت عنها معظم النسخ المخطوطة الموجودة في مكتبات أوروبا . ولقد أدخل
مرة أخرى بعض التعديلات على تلك النسخة وعنها نقلت نسخ أخرى موجودة

(١) G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale,
Paris 1930 — P. 2.

(٢) المقدمة ص ٥٥٦

أيضاً في مكتبات أوروبا . ولقد اعتمدت طبعة باريس على إحدى هذه النسخ كما اعتمد عليها د . علي عبد الواحد وافي في النسخة المحققة التي أصدرها .

(ج) كيف عرفت المقدمة في العصر الحديث ؟

عاش ابن خلدون في فترة تدهور وإنحدار للحضارة الإسلامية العربية ولذا لم يجد فكر ابن خلدون خلفاء مباشرين ، وبالتالي لم يحظ بأي اهتمام طوال قرون طويلة وبدأ الأمر وكان النسيان سيطر على المقدمة إلى الأبد ولكن فجأة وفي نهاية القرن السابع عشر انتبه الغرب للمقدمة وذلك عندما كتب دربلو Barthélemy d'Herbelot de Molainville عام ١٦٩٧ مقالاً عن ابن خلدون في مكتبته الشرقية Bibliothéque orinotale كما نشرها أيضاً مقتطفات من المقدمة ويقول لناد . علي عبد الواحد وافي^(١) إن . المقال كان كثير الأخطاء كما أنه لم يكشف عن أهمية المقدمة . ولكن في رأيي إن مجرد التفاته إلى هذا المفكر العظيم الذي كان قد غرق في النسيان يعد شيئاً يستحق التقدير . ولم يعد ابن خلدون إلى البعث ، لو استطعنا استخدام هذا التعبير إلا في أوائل القرن التاسع عشر عندما نشر إسحاق سيلفستردى ساسي Isaac Sylvestre de Sacy سنة ١٨٠٦ ترجمة فرنسية لما جاء في المقدمة عن البيعة والملك في قاموسه Christomathie Arabe ثم نشر في عام ١٨١٦ ترجمة أوفي لحياته وتحليلها للمقدمة في قاموس التراجم الشامل Biographie Universel^(٢) .

إلا أن الفضل الأكبر في إبراز أهمية ابن خلدون وأهمية المقدمة يرجع إلى فون هامر Von Hammer النمساوي وإلى شولتز Schulz وهو الماني أيضاً ، إذ نشر

(١) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول ص ٣٢١

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣١١

عام سنة ١٨١٢ رسالة بالالمانية أشاد فيها بابن خلدون وبأبحاث المقدمة ثم نشر
 مقالا في المجلة الآسيوية Journal Asiatique عام ١٨٢٢ تحدث فيه عن أصالة
 بحوث المقدمة وحق تفكير ابن خلدون وأشار إلى ضرورة ترجمة المقدمة . أما
 شولتز فقد نشر عام ١٨٢٥ في نفس المجلة مقالا عن ابن خلدون تناول فيه بحوثه
 وأظهر أهميتها ونادى بضرورة ترجمتها ونشرها كاملة . وكان شولتز خير من قام
 بدعاية واسعة لابن خلدون وبجهاض صادق لإعمالته بمظمة هذا المفكر . وقبل
 ذلك بعام أي في عام ١٨٢٤ نشر دى ساسى Garcin de Saey هناوين فصول
 الباب السادس معتمدا على المخطوطة التي عثر عليها في دار الكتب الملكية بباريس،
 وفي عام ١٨٢٢ نشر دى همزو Jacob Graberg de Homsoe مقالا عبارة عن
 محاضرة القاما في يناير ١٨٣٢ تحت عنوان « تقرير عن المؤلف التاريخي الضخم
 للفيلسوف الأفريقي ابن خلدون » به فيه إلى ضرورة دراسة هذا المفكر الذي لم
 ينل بعد حظه من الإهتمام^(١) . وفي عام ١٨٥٨ نشر المستشرق الفرنسي
 Quatremère كاترمير المقدمة بالعربية في باريس . وتشاء الصدفة أن تنشر المقدمة
 في نفس العام في القاهرة على يد الشيخ نصر الموريني . وكان كاترمير ينوى ترجمة المقدمة
 إلى الفرنسية وترجم فعلا بعض أجزاءها ولكنه توفي قبل إتمام مشروعه فتولى
 البارون دى سلان De Slane الذي إرتبط اسمه بابن خلدون وبالمقدمة بالذات
 هذه المهمة . ترجم إذن المقدمة كاملة وعلق عليها وشرح الغامض منها في نظره وقدم
 لها بترجمة لابن خلدون وقد جاءت هذه الترجمة في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالي
 في عام ١٨٦٣ فعام ١٨٦٥ فعام ١٨٦٨^(٢) . ولقد اطلعنا على هذه الترجمة . وقد

(1) G de Homsoe : An account of the great historical
 work of the African philosopher Ibn khaldoun, London, 1832
 (2) De Slane - Les Prolégomenes d'Ibn khaldoun
 3 tomes—Paris 1863—1867—1868.

بذل فيها هذا المستشرق جهدا كبيرا في الترجمة والتعليق وإن جاء فيها الكثير من الأخطاء. كما يقول الباحثين ، وذلك لعدم فهمه لما يريد ابن خلدون قوله على وجه الدقة إلا أن عذره هو أن اللغة العربية ليست لغته الأصلية ثم إن لغة ابن خلدون نفسها هي ، في النهاية ، لغة القرن الرابع عشر .

وبعد أن أصبحت المقدمة في متناول أيدي علماء الغرب تغيرت كثير من الآراء التي كانت سائدة لديهم فيما يتعلق بنشأة العلوم الاجتماعية . فمثلا إكتشفوا أن فيكون لم يكن أول من بحث في فلسفة التاريخ بل كان ابن خلدون أول من فعل ذلك كما إكتشفوا أن كونت ليس أول من أنشأ علم الاجتماع إنما سبقه إلى هذا ابن خلدون بأربعة قرون ويقول د. علي عبد الواحد داني في كتابه «مقدمة ابن خلدون» (١) إن الغرب إكتشف أن كثيرا مما قال به بعض علمائهم المحدثين في الاقتصاد وفلسفة القانون والفلسفة السياسية كالفيزيوكرات وآدم سميث ومونتسكيو وروسو سبقهم إليه ابن خلدون . وأضيف أنا أنه سبق ماركس أيضا في تفسيره المادى والجدلى للتاريخ وذلك ما ستوضحه هذه الدراسة في الأبواب التالية .

وقد حظى ابن خلدون باهتمام كبير جدا في تركيا وذلك منذ القرن السابع عشر فقد كتب المؤرخ التركي الشهير مصطفى بن عبد الله والذي يعرف في الغرب باسم « حاجي خليفة » ، في النصف الأول من القرن السابع عشر عن مؤلفات ابن خلدون وبالذات عن المقدمة في موسوعته الضخمة « كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون » وهي باللغة العربية . وكتب عنه كذلك في كتابه « فذلكة التاريخ » وهو باللغة العربية ، وفي كتابه بالتركية « فذلكة التاريخ » و « تفويم التاريخ » . وتوالى الكتابة عن ابن خلدون واستمر الإهتمام به فكتب عنه مصطفى نعيما

(١) مقدمة ابن خلدون : الجزء الأول ص ٣٢٤

مؤرخهم المشهور في نهاية القرن السابع عشر في كتابه « تاريخ نعيما » كما كتب عنه
وحاكاها المؤرخ المعروف أحمد لطف الله المعروف بلقب « منجم باشا » في « جامع
الدول » وهو باللغة العربية . وكان محمد صاحب المعروف بلقب « يبرى زادة » هو
أشهر من اهتم به في تركيا في القرن التاسع عشر ، إذ أصدر المقدمة بالتركية عام
١٨٥٧ أى قبل الطبعة المصرية بعام . وفي عام ١٨٦٠ نشر أحمد جودت باشا المقدمة
باللغة التركية أيضا وذلك بعد أن صحح أخطاء يبرى زاده . واستمر الاهتمام بإبن
خلدون في تركيا فظهرت عنه عدة كتب وكذلك عن المقدمة والعبر ، كما كان
ابن خلدون موضوعا لكثير من الرسائل الجامعية .

أما في مصر فقد كانت أول طبعة للمقدمة عام ١٨٥٨ ونشرها الشيخ نصر
الموريني وعنها نقلت طبعات كثيرة. أقدمها طبعة بولاق عام ١٨٦٨ ، وكانت تضم
كتاب « العبر » أيضا . وجاءت طبعة الخشاب عام ١٢٢٣ هـ . وفي بيروت ظهرت
طبعة تحت اشراف السكاتب رشيد عطية والمعلم عبد الله البستاني ثم ظهرت بعدها
بقليل طبعة المطبعة الادبية عام ١٨٧٩ . وأعيد طبعها طبعة ثانية عام ١٨٨٦ ونما
منقولتان عن طبعة الشيخ الموريني (١) . ولقد ظهرت المقدمة باللغة البرتغالية وقد
قامت بترجمتها انجلينا خورى وجوزيه خورى ويبدو أن المقدمة لا تفقد سحرها
أبدا ، أنه قد يأتي اليوم الذى نراها مترجمة إلى معظم لغات العالم (٢) .

(٥) ما يؤخذ على المقدمة :

يقول الأستاذ الجليل ساطع الحصرى ، وهو أكثر من داوم على الكتابة عن

(١) على عبدالواحد وافي : مقدمة ابن خلدون - الجزء الأول ص ٢٢٩-٢٣٢

(٢) R. de Sa : Une traduction portugaise de la
Moqaddima d'Ibn Khaldoun — Mélanges — Institut
dominicain d'études orientales du Cairo No. 7, 1962.

ابن خلدون بمنهج على وموضوعية حقيقية وحب واعجاب ، حتى أنه أطلق على نفسه اسم أبي خلدون ، يقول في كتابه القيم الذي لم يترك أية مسألة « خلدونية » إلا وبحشها ، إن هناك من لا يعترف بابن خلدون مؤرخاً عظيماً وعالمًا حقيقياً لأنه يوجد في ثنايا مقدمته اعتقاد بخرافات كالكهانة والنجامة والسحر . بل هناك من يقول إن أبحاثه لا تعتمد على نزعة علمية ولا تستند إلى دلائل عقلية ، ويدلون على ذلك بأنه ينهى كل فصوله بذكر الله وبالرجوع إلى علم الله . ويعلق ساطع على ذلك بأنه يجب ألا ننسى أن ابن خلدون من أبناء القرن الرابع عشر (١) .

وكون ابن خلدون ينهى فصوله بذكر الله ، فإن هذا لا يعنى أبداً أن تفكيره ليس علمياً وأنه لا يستند إلى دلائل عقلية عن الخرافات والكهانة والنجامة والرؤية والسحر التي يتكلم عنها أحياناً في المقدمة فإننا نجد الكلام عنها عند كبار المؤرخين مثل هيرودوت أبو التاريخ بل شغلت النجامة جزءاً كبيراً من جمهورية بودان *Les six Livres de la République* . في القرن السادس عشر وهو الذي يعده الأوروبيون من كبار المفكرين . وابن خلدون عندما يختم فصوله بذكر الله لا يفعل ذلك تخلصاً من البحث عن الأدلة العقلية بل يسير في تفكيره بطريقة عقلانية تماماً ولا يذكر الله إلا بعد الانتهاء من استدلالاته ولقد كان ذكر الله عادة في ذلك العصر لدى كل كتاب الإسلام بل ولمصور طويلة بعد ذلك . ثم إنه يجب ألا نحكم على ابن خلدون بمقاييس عصرنا ، فكل مفكر مهما سبق عصره وابن خلدون من هؤلاء لا بد وأن يكون في بعض النواحي نتاجاً لهذا العصر . يجب إذن ألا ننزعه من جذوره الفكرية الإسلامية . وقد كانت مسألة ذكر الله عنده لا تعدى حدود الأسلوب . فكما أن أسلوب عصرنا يتميز

(١) ساطع الجصري — دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجي

سنة ١٩٦١ — ص ١٢

بالسرعة والاختصار والبساطة فإن أسلوب عصر ابن خلدون كان يتميز بعدة خصائص: منها ذكر الله وفضله من آن لآخر . وأحب أن أذكر هنا قاعدة فكرية يطبقها المفكر البريطاني الشهير توينبي في كتابه^(١) «دراسة التاريخ» على الفكر التاريخي واعتقد أنه يمكن تطبيقها على الفكر الإنساني عموماً . يقول : « يجب أن تذكر القاعدة التي اتخذناها نقطة إبتداء في دراستنا للتاريخ » هذه القاعدة التي تنص على أن كل تفكير تاريخي هو حتماً لشيء تابع لظروف زمان ومكان المفكر هذا هو قانون الطبيعة البشرية التي لا يمكن لأي عبقري بشري أن يستثنى منه .

وفي نهاية كلامنا عن المقدمة نرى الإشارة إلى طبيعة أسلوبها ، قال هندريكس وولمان « إن ابن خلدون لم يكن لديه وقت في حياته المضطربة المليئة بالحركة ليعتنى بأسلوبه »^(٢) .

أما إيف لا كوست فيقول « إذا كان ابن خلدون لا يهتم كثيراً بمقتضيات الكتابة الأدبية في كتابه فذلك لأنه مؤلف على خلاف كتاب توماسيدس لا يهتم بالناحية الفنية هو لا يهتم بالكشف عن القوى الخالدة للنفس الإنسانية ولا بالحديث عن الحقيقة العميقة لبعض كبار الشخصيات التاريخية . إن ابن خلدون يهتم بدراسة بناء الجماعات أكثر مما يهتم بدراسة شخصيات كبار الأبطال . وهو لا ينكر أهمية القوى الروحية ولكنه يبرز العوامل المادية التي تحمل من تلك القوى قوى سياسية فعالة . فهو يفضل تاريخاً متواضعاً ، تنشأ فيه الأحداث الكبيرة من الحياة

(1) A. Toynbee : A Study of history. Vol. III, Oxford University Press, London 1948— P. 476.

(2) C. Brokelmann : Histoire des Peuples et des états islamiques depuis les origines jusqu' a nos jours — Paris 1949—187.

الاقتصادية والتنظيم السياسي يفضلها على تاريخ تراجيدي هائل ، تاريخ الامراء والحروب... وهو يختلف عن سابقه في بعده عن الإثارة والوعظ والاقناع أو لخدمة الحكم ، (١) .

يقول في المقدمة : « وإعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النوعة غريب الفائدة عثر عليه البحث وأدى اليه الفحص وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأى أو صدم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية... » (٢) اتفق ابن خلدون لم يكن يهمنه الأسلوب الجميل فتمنح نليس نى مجال الخطابة فى المقدمة .

ونعتقد أن أسلوب ابن خلدون فى المقدمة هو قبل كل شىء أسلوب كتاب وضع لتعديد أسس جديدة لعلم التاريخ ، ولذا فهو أسلوب خلا من صور البلاغة التى لا تفيد فى تصوير الأفكار ، هو أسلوب على بالمعنى الحقيقى : هو أسلوب يتوخى الدقة والاختصار والوضوح فى التعبير ، ويمنى بتسلسل الأفكار بحيث يشعر القارىء بأن هناك خطة واضحة يلتزم بها المؤلف .

(هـ) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا :

يعد هذا الكتاب نوعا من المذكرات الشخصية أو من الترجمة الذاتية وهو ما يطلق عليه الأوربيون اسم الأوتوبيوغرافيا Autobiographie لقد سبقه إلى هذا الفن بعض العرب مثل ياقوت الحموى فى كتابه «معجم الأدباء» واسان الدين بن الخطيب

(١) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun : Naissance de l'histoire, .
Passe du tiers _ monde, F. Maspero Paris 1966— P. 190.

(٢) المقدمة ص ٢٢

معاصره وصديقه في « الاحاطة بأخبار غرناطة » . إلا أن هذه التراجم كانت موجزة . أما ابن خلدون فترجمته طويلة ، وهو يذكر فيها معظم حوادث حياته والقصائد التي كتبها والرسائل التي أرسلها لبعض الشخصيات الهامة في عصره ، أو التي أرسلت إليه منهم . وهو لا ينجل من كشف الستار عن بعض الأحداث التي تدبته . فهو يذكر اشتراكه مثلاً في مؤامرة ضد أمير أو سلطان كان موالياً له من قبل ، أو تعلقه لشخصية كبيرة لينال منها ما يريد فإذا لم يتحقق له ذلك انقلب عليها . « والتعريف » لا يمكننا فقط من معرفة شخصيه ابن خلدون لحسب ، بل كثير من الشخصيات المعاصرة له والتي لعبت دوراً في الحياة السياسية بل أنه يفعل أكثر من ذلك إذ يكشف لنا عن طبيعة الحياة السياسية حينذاك في العالم الإسلامي وفي المغرب بالذات . فمجرد تتبع حياة ابن خلدون عبر تنقلاته المختلفة يكشف لنا عن الاضطراب والفساد والتدهور الذي كان يسود تلك الفترة ويقول لنا د . علي عبد الواحد وافي في تقديمه للمقدمة (١) إن ابن خلدون انتهى من التعريف بعد أن أطلق عليه اسم « التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب » في بداية سنة ٨٩٧هـ تم نقحه وأضاف إليه ما طرأ على حياته من جديد أي أنه أضاف إليه فترة ما بين بداية عام ٨٩٧هـ ونهاية عام ٨٠٨هـ أي قبل وفاته ببضعة شهور ، فأصبح حجمه ضعف حجم الأول وسماه « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » وجملة تذييل الكتاب العبري ، وقد حقق الكتاب ونشره الاستاذ محمد بن تاويع الطنجي وصدر في القاهرة عام ١٩٥١ وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا .

(١) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول — ص ١٥٢ — ١٥٦

(و) بلية مؤلفاته :

يقول لنا ابن الخطيب في كتابه ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، فيما كتبه عن ابن خلدون أنه « شرح البردة شرحا بديعا ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييدا مفيدا في المنطق ، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتابا في الحساب وشرح في شرح الرجز الصادر في أصول الفقه شيء لا غاية فوقه في الكمال (١) . واضح من النص ان ابن الخطيب كتب هذا الكلام ولم يكن ابن خلدون قد شرع بعد في كتابة « المعبر » بمقدمته وبالتعريف . إذن هذه المؤلفات من مؤلفات الشباب . ولم يصلنا منها إلا تلخيص المحصل . لقد عثر عليه الأب لوسيانو روبيو في دير الإسكوريال في أسبانيا ، عثر عليه كخطوط بخط ابن خلدون ونشره عام ١٩٥٢ . بعد أن حصل به محققا ومضافا اليه مقدمة بقلمه على درجة الدكتوراه من كلية الفلسفة والآداب بدريد . وقد ترجم الكتاب أيضا إلى الأسبانية وإن جاء مليئا بالأخطاء كما يقول لنا د عبد الرحمن بدوي (٢) . وعنوان الكتاب كما جاء على غلاف المخطوط بخط ابن خلدون نفسه « لباب المحصل في أصل الدين تصنيف المبد الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي ويقول لنا ابن خلدون في بداية الكتاب إنه قرأ المحصل لفخر الدين الرازي (ابن الخطيب كما يسميه هو) على أيدي أستاذه الأبل : « فأختصرته وهديته . . وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي ، وقليلًا من بيان فكري وهبرت عنها بـ . » ولقابل أن يقول « ونسبته لباب المحصل » (٣) والكتاب أصلا

(١) محمد عبداقة عنان : ابن خلدون ، حياته ورائه الفكرى ص ١٥٠

(٢) عبد الرحمن بدوي — مؤلفات ابن خلدون ص ٨

(٣) عبد الرحمن بن خلدون : لباب المحصل في أصول الدين — نشر وتحقيق

الأب لوسيانو روبيو — دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢ — ص ٣٠

من أشهر كتب فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب المتوفى عام ٨٦٠٦ .
والكتاب معروف في المشرق والمغرب وقد علق عليه وشرحه ولخصه كثير من
العلماء الذين اهتموا بأصول الدين وعلى رأسهم نصير الدين الطوسي في القرن السابع
الهجري وقد اعتمد ابن خلدون على شرحه كما قال لنا والكتاب عبارة عن أربعة
أجزاء يعرض في أولها للمقدمات من بديهيات ، ونظر ودليل ، ويعرض في ثانيها
للمعلومات من واجب وممكن وجوهر وعرض ، وفي الثالث للالهيات من واجب
الوجود وصفاته السلبية والثبوتية والجبر والاختيار والقضاء والقدر ، وفي الرابع
لسمعيات من النبوات والامانة .

أما متى كتبه ابن خلدون فيجب لنا على ذلك عبد الرحمن ابن خلدون نفسه إذ
يقول في نهايته إنه فرغ من تأليفه في ٢٩ صفر ٨٧٥٢ . كما جاء بخطه في آخر
الكتاب (١) . إذن كتبه وله من العمر تسع عشرة سنة وستة أشهر ، فهو مؤلفات
الشباب إن لم يكن أولها على الإطلاق .

أما بقية المؤلفات التي حدثنا عنها ابن الخطيب فلم يصل لنا منها شيء . أما شفاء
السائل لتهذيب المسائل ، وهي الرسالة التي نشرها عام ١٩٥٨ في إستانبول الأستاذ
محمد بن تاوويت الطنجي ثم نشرها بعده بهام الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي
ببيروت فلم يشر إليها ابن خلدون في التحريف ، كما لم يشر إليها أحد ممن ترجموا
لحياته ، ولذا أثارت الشكوك حول مدى صحة نسبتها إلى ابن خلدون . والرسالة
مكتوبة بخط مغربي وقد عثر عليها في المغرب . إلا أنني أعتقد أن متخصصا في
ابن خلدون مثل الأستاذ الطنجي ما كان يقدم على نشرها على أنها لابن خلدون لو لم
تكن كذلك فعلا . وهناك وسائل عديدة للتأكد من حقيقة أن كاتب هذه الرسالة
هو كاتب بقية المؤلفات ألا وهي مقارنة الخط في كل منهما ، ومقارنة الأسلوب ،

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

والمنهج والاتجاه الفكري وهذه وسائل منزلة التطبيق الآن . ما هو موضوع هذه الرسالة يقول لنا د. مذكور في البحث الذي إشتراك به في مؤتمر ابن خلدون (١) . انها تفرق بين طريق التصوف وطريق الشريعة ، وتبين الصلة بين التصوف وعلم النفس . ولابد لقارئها أن يلاحظ أن ابن خلدون قد أخذ فيها عن كبار الصوفية مثال المحاسبي والجنيد والقشيري والغزالي وابن سبعين . وهي أقرب إلى التصوف السني منها إلى التصوف الفلسفي . ولا تعرف متى كتبها .

وهناك كتيب صغير لابن خلدون لم يشر إليه ابن الخطيب كما أننا لم نعر عليه وإن تحدث عنه ابن خلدون في التعريف وهو عبارة عن وصف تفصيلي لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمور لذك عندما قابله في حصار دمشق . فقد قال له تيمور كما يسميه هو د. أحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلها ، أقاصيها ، وأدانيها ، وجباله ، وأنهاره وقراه وأمهضاره ، حتى كأنى أشاهده ، فقلت له يحصل ذلك بسماعتك ، وكتبت له بعد إنصرافي من المحاس لما طلب مني ذلك ، وأوفيت الغرض فيه في مختصر وجيز يسكون قدر ثلثي عشرة من الكراريس المنصفة القطع (٢) . ، متى كتب هذا الموضع ولقد كتبه بلا شك بعد سقوط دمشق في ١٩ من جمادى الآخرة سنة ٨٠٣ هـ وقبل استسلام قلعة دمشق في ١١ رجب ٨٠٣ هـ . وهو كما يقول هو يقع في د ثلثي عشرة من الكراريس المنصفة القطع ، أي في ١٢٠ ورقة من قطع النصف . هناك من يعتقد من الباحثين أن ابن خلدون لم يكتب إلا نسخة واحدة من هذا الكتيب خوفا من أن يثر على يسبح منه معه فيتهم بالخيانة لأنه أفشى أسرار المغرب

(١) إبراهيم مذكور : ابن خلدون الفيلسوف من أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القوي للبحوث الاجتماعية والجناائية - القاهرة ١٩٦٢ ص

١٢٧ - ١٢٨ .

(٢) التعريف ص ٢٧٠

الاستراتيجية إلى تيمور . ولكن متى كان يخشى ابن خلدون أن يتم بالخيانة ؟ ثم ألم يمكن إستطيع لو كان يخشى هذا الاتهام أن يحتفظ بنسخة من هذا المؤاف ولا يطلع عليها أحدا ؟ وفي رأينا أنه كتبه بسرعة فالظروف ظروفي حرب وحصار والوقت ضيق وربما كان تيمور متعبلا ، ولنا لم إستطع أن ينسخ منه نسخة أخرى ليحتفظ بها لنفسه . ومن ناحية أخرى لا بد أن ابن خلدون رأى أن هذا العمل لا إستحق عناء نسخ نسخ أخرى للاحتفاظ بها فالملومات التي يتضمنها يعرفها الجميع في العالم العربي وتحدث هو عنها كثيرا في المعبر .

وربما يكشف لنا الزمن عن كتب أخرى لابن خلدون مازالت موجودة في بقعة بجمولة من الأرض ، فلما أكثر البلاد التي زارها ابن خلدون وما أكثر الذين إهتموا به من معاصريه وأعجبوا به وربما إحتفظوا بنسخة من إنتاجه مازلنا نجهلها نحن حتى الآن .

الفصل الثاني

ابن خلدون فيلسوفا للتاريخ

يقول ابن خلدون في المقدمة « أنشأت في التاريخ كتاباً . . . أبدعت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً .. فهدبت متاحيه تهذيباً ، وقربت لافهام العلماء والخاصة تقريبا ، وسليكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً قريباً ، واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مبتدعة وأسلوباً ، وشرحت فيه من أحوال العمران والمتمدن وما يمرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتنع بطل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك ، (١) .

« واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية . . . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منهج لأحد من الجليقة ، (٢) .

ما هو هذا العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ولم يسبقه أحد إليه ، وكان يدرك هو ذلك تماماً ؟ هو فلسفة التاريخ التي لم تظهر في أوروبا إلا بعد ذلك بعدة قرون . وبدى أن التفلسف في التاريخ بدأ منذ القدم ، فتجد بعض آثاره في كتاب « السياسة » لأرسطو ، وكتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، أما التعبير نفسه فلم يستحدث إلا في القرن الثامن عشر . واعتقد أن المنطق يحتم علينا أن نتحدث أولاً عن منهج ابن خلدون التاريخي حتى يمكننا الحديث بعد ذلك عن ابن خلدون وفلسفة التاريخ .

(١) المقدمة ص ٥ — ٦

(٢) المقدمة ص ٣٢

١ - منهج ابن خلدون التاريخي

يقول ابن خلدون في المقدمة : « أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال... هو في ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب بها الأمثلة، وتطرف بها الاندية إذا حصها الإحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال... وفي باطنه نفاذ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها هيئ في ذلك أصيل في الحكمة هريق، (١) ».

إذن فقد فرق صاحب المقدمة بين علم التاريخ أو فن التاريخ، كما يسميه هو، في « ظاهرة » وبين « فن التاريخ » في « باطنه ». فالنوع الأول عبارة عن سرد أحداث الماضي، والكلام عن الدول المختلفة كيف قامت، والتسعت، ثم زالت، هو إذن التاريخ بمعناه العام. أما النوع الثاني فهو فرع من فروع الحكمة أو الفلسفة لأنه يبحث في أسباب الأحداث والقوانين التي تتحكم فيها. وهذا الوجه الآخر لفن التاريخ هو الذي لسميه اليوم بفلسفة التاريخ، وهناك لموضوع أخرى في المقدمة توضح هذا الأمر. جاء فيها : « أعلم إنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل الترخش والتألس والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومرايها وما يتحله البشر أهمهم

(١) المقدمة ص ٣-٤

ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك المبران بطبيعته من الأحوال» (١) .

ونحن نعرف أن ابن خلدون عندما درس كتب التاريخ لدى السابقين عليها ملبية بالأخطاء والخزيبات والأكاذيب ، فأراد وضع أسس جديدة لعلم التاريخ حتى إذا ما لبسها المؤرخ سلم تاريخه من الأخطاء . وهذا الجانب أيضاً من فكر ابن خلدون ماهر إلا وجه من وجوه فلسفة التاريخ ، إذ أن من عبأته كما هو من شأن فلسفة أى علم من العلوم - البحث في أسس علم التاريخ .

١ - أسباب الكذب في الروايات التاريخية :

١ - يقول ابن خلدون متحدثاً عن أول أسباب الكذب في الخبر التاريخي « ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه . فمنها التشييعات والآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التحجيص والنظر حتى تدبّر صدقه من كذبه وإذا خامرها تشييع لرأى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها عن الاتقاد والتحجيص فتقع في قبول الكذب ونقله » (٢) أول أسباب الكذب في التاريخ إذن هو ميل الإنسان إلى تصديق الخبر الذي يتفق مع رأى يعتقد أو مذهب يؤمن به دون تمحيص . ولو تكلمنا بلغة علم النفس لقلنا إن سبب الخطأ هنا عامل سيكولوجي بحث : فأحكام المرء تتأثر بالآراء التي تكون قد سبقت إلى ذهنه ، تلك الآراء المنتشرة في المجتمع ، كما يقول لنا الأستاذ ساطع الحصري ، على شكل مذاهب توجه أذهان الأفراد إلى بعض الانجذابات وتؤثر بذلك على ملاحظاتهم

(١) المقدمة ص ٢١

(٢) المقدمة ص ٣٠

واحكامهم تأثيراً شديداً (١) .

٢ - السبب الثاني : و الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح (٢) وهذا السبب ، كما يقول لنا ساطع الحصري ، خير مشروح بطريقة وافية ، ومع ذلك فذكره التعديل والتجريح يدل على أن المقصود منها هو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرخ نتيجة لثقة بالناقل أو الراوى ، فقد يكون هذا كاذباً ودساساً فيما يرويه ، ولذا فالمؤرخ الذى ينقل عنه ينقل الكذب من حيث لا يدري ولا يقصد . ولينجنب المؤرخ مثل هذا الخطأ يجب أن يتأكد من صدق رواية أية رواية تاريخية وسلامتها ، وذلك عن طريق البحث والنقد ، ذلك المنهج الذى أطلق عليه علماء التفسير والحديث اسم التعديل والتجريح (٣) . وطريقة التجريح والتعديل هذه ، طريقة ابتدعها رواة السنة النبوية ودواها البحث الدقيق الذى يجب اجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه ، فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث وكلها أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات ، وقد انتهى الأمر بأن جدل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التى تساعد فى تقدير قيمة كل حديث ، وتؤلف هذه القواعد علماء عرف بمصطلح الحديث ، واقد أراد ابن خلدون تطبيق هذا المنهج الدقيق على الروايات التاريخية لمعرفة الصحيح منها من الكاذب ، بمعنى ألا تقبل أية رواية أو أى خبر تاريخى إلا إذا تأكد من صدق وأمانة الراوية .

(١) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي -

القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٢٦٨

(٢) المقدمة ص ٣١

(٣) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون : مكتبة الخانجي القاهرة

سنة ١٩٦١ - ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

ولكن متى نطبق هذا المنهج ؟ هل منهج التعديل والتجريح هو الخطوة الأولى في تمحيص الخبر ؟ يقول لنا ابن خلدون في المقدمة إنه الخطوة الثانية أما الخطوة الأولى فهو معرفة ما إذا كان الخبر ممكنا في حد ذاته أم مستحيلا: «ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو عمتنع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح» (١) .

٣ - السبب الثالث من أسباب الكذب : الازمور من المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب» (٢) . وينطوي هذا السبب على ملاحظة سيكولوجية سليمة كما لاحظ الأستاذ ساطع الحصري . فقد يكون الناقل صادقا في نقله للخبر ومع ذلك مخطئا في فهمه (٣) . أي أنه ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلا . أي ينقل لنا صورة ثرواية أو تخبر ، ويكون هذا التصور خاطئا بينما يظن هو أنه سليم .

٤ - السبب الرابع : «توهم الصدق وهو كثير وإنما يجرى في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين» (٤) أي أن ينقل المؤرخ الخبر الكاذب معتقدا أنه صحيح دون أن يحاول تمحيصه . وغالبا ما يكون سبب هذا هو الثقة العمياء بالمؤرخين ويمكن رد هذا السبب إلى السبب الثاني الذي سبق لنا ذكره .

٥ - السبب الخامس : «الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبس والتصنع في نقلها الخبر كما رأها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه» (٥) .

(١) المقدمة ص ٣٣

(٢) المقدمة ص ٦٣

(٣) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ٢٧٠

(٤) المقدمة ص ٣١

(٥) المقدمة ص ٣١ .

يدور هذا السبب حول دور التليس والتصنيع ، في الوقائع والأخبار . وبمعنى آخر إن بعض الدسائس يمكنهم بوسائل متنوعة التليس على الناس ، أى خداعهم باصطناع بعض الوقائع والأموار ، وقد يشجع المؤرخ فلا ينتبه إلى الدس في الأخبار فإذا نقلها كما هى يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد .

٦ — السبب السادس : تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها ، (٢٢) أى أن محاولة التقرب لأصحاب السلطة والمناصب العليا ، لتحقيق منفعة دنيوية ما من جانب المؤرخين يؤدى بهم إلى تلقى هؤلاء بإشاعة أخبار كاذبة عنهم ، لمجرد ارضائهم .

٧ — السبب السابع وهو أم الأسباب جميعا باعتراف ابن خلدون ، وإن كان يذكره في آخر القائمة . يقول صاحب المقدمة : ومن الأسباب المقضية له أيضا وهى سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض ، (٢٣) ، يقول إن لكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظواهر

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة ص ٣١

طبيعية أو انسانية (اجتماعية) قوانينها التي تتحكم فيها في حالة ثبوتها وفي حالة
تغيرها . ولا بد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر
الكاذب والخبر الصادق .

وهناك بيان آخران للكذب في الخبر التاريخي لم يذكرهما ابن خلدون في
في تلك القائمة التي تحدثنا عنها الآن بل ذكرهما في مدخل المقدمة يقول عن الأول
« وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات
والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غنى أو ثميناً ولم يعرضوها على أصولها
ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بميزار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات
وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط
سببا في إحصاء الأعداد من الأموال والمساكن إذا عرضت في الحكايات » (١) .
وقد نجد الكفاية من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي
لهم أو قريبا منه وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى أو
أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج السلاطان ونفقات المترفين وبضائع
الأنبياء الموسرين توغلوا في العدد وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس
الإغراب .. وما ذلك إلا لولوع النفس بالفرائب (٢) . ويمكن اعتبار هذا السبب
فرعا من فروع السبب الثاني وإن وجب إبراز ملاحظة ابن خلدون من أن بعض
الآوهام والأخطاء تنأى من نزوع الذهن إلى المبالغة وولوع النفس بالفرائب .

أما السبب الثاني فهو قياس الماضي على الحاضر قياسا مطلقا . يقول ابن خلدون
« فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ويتفطن لما وقع من تغير الأحوال
وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق

(١) المقدمة ص ٩

(٢) المقدمة ص ١٢

بينهما كثيرا فيقع في مهواة من الغلط،^(١) وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وقيرة واحدة ومنهاج مستقر،^(٢).

وعلى المؤرخ أن يتنبه إلى التطور والتغير الدائمين اللذين يحدثان في كل شيء في الوجود، ولذلك فإذا ما قاس الحاضر على الماضي كان عليه أن يتنبه إلى ما بينهما من خلاف، ومن وفاق لأن عدم الانتباه لذلك يوقع في الغلط من حيث الأساس.

هذا من أسباب الكذب في الرواية التاريخية أو في الخبر التاريخي، فما هي وسائل تمحيص تلك الاخبار والروايات لتمييز الصحيح منها من الباطل؟ نفهم من المقدمة أن هناك وسيلتين أساسيتين: أولاً التفكير في درجة إمكان الوقائع المروية، ثانياً النظر في مبلغ صدق الرواة. والامر الأول يتحقق لنا باستخدام علم العمران الذي وصفه وفصله لنا ابن خلدون في المقدمة. أما الامر الثاني فيتحقق باستخدام منهج التجريح والتعديل الذي سبق لي الحديث عنه.

يقول ابن خلدون إن تمحيص الخبر إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو معتمنع وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح،^(٣).

(١) المقدمة ص ٢٦

(٢) المقدمة ص ٢٥

(٣) المقدمة ص ٢٢ - ٢٣

(ب) مدى تطبيق ابن خلدون لمنهج التاريخي

نعتقد أنه يمكننا القول الآن أن ابن خلدون وضع أساس علم التاريخ ، بل وضع أسس هذا العلم كما يراها المحدثون يقول لنا إدوارد كار إن مهمة المؤرخ الحديث مهمة مزدوجة وهي مهمة إكتشاف الوقائع القليلة الهامة وتحويلها إلى وقائع تاريخية وإستبعاد الوقائع الكثيرة غير الهامة بوصفها غير تاريخية^(١) . ويرى كروكش في كتابه « التاريخ بوصفه قصة الحرية » ، أن الواجب الأساسي للمؤرخ ليس التسجيل فحسب بل التقويم أيضاً ، أى أن المؤرخ عليه أن يسجل ما يستحق التسجيل فقط ويستبعد ما لا يستحق . وكان هذا في بداية القرن العشرين وأيده بعد ذلك الفيلسوف البريطاني كروكجورد كما يتضح من الكتاب الذي نشر بعد وفاته ألا وهو « فكرة التاريخ » ، في عام ١٩٤٥^(٢) . أليست هذه الأفكار المصرية هي ما لدى بها ابن خلدون في القرن الرابع عشر ؟ إلا أن هناك من لا يعترف بذلك رغم وضوح النصوص التي جاءت بها المقدمة . يقول لناد طه حسين في كتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية »^(٣) . وهي رسالته التي تقدم بها للحصول على الدكتوراه من السوربون ، يقول أن ابن خلدون لم يكن يقصد بكلمة علم معناها الحقيقي كما اعتقد البعض مثل تشولز ، والبارون دى سلان الذي ترجم كلمة « علم » لدى ابن خلدون Science ، ومثل فلنت الذي اعتمد على ترجمة دى سلان لهذه الكلمة ، إنما كان يقصد بهذه الكلمة معناها العام أى « المعرفة » ، وإستخدم الدكتور طه حسين للتعبير

(١) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ترجمة أحمد حمدي محمود — الإدارة العامة

للثقافة — سلسلة الألف كتاب — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٢ ص ٢٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ — ٢٩

Taba Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (3)
— Paris 1918, pp. 37—38

عن ذلك لفظي *Savoir* و *Connaissance* ما الدليل على ذلك في رأيه ؟ الدليل الوحيد أن ابن خلدون لم يلتزم في كثير من الأحيان في كتابته للتاريخ بالمنهج الذي وضعه في المقدمة . ولقد سبق لنا القول إن ابن خلدون قد وضع أسس علم التاريخ ونصوصه تدل على ذلك ، أما كونه لم يلتزم بهذه الأسس في كتابته للتاريخ فهذا ما يؤخذ عليه وإن كان عذره في ذلك أنه كان أول من وضع هذا المنهج ، وأول من حاول تطبيقه ، والمحاولات الأولى دائما تتعثر ، وغالبا ما تحوى كثيرا من الثغرات ، أما كون ابن خلدون قد استخدم كلمة «علم» دون أن يقصد معناها فهذا أمر مستبعد . كان للعرب تراث علمي ضخم^(١) ، إذ عرفوا ماهية العلم ، ومناهج فروعه المختلفة وبرهوا فيه وتقدموا به كثيرا حتى كانت لهم نهضة علمية رائدة أخذت منها أوروبا واعتمدت عليها في بداية المصور الحديثة . وكان ابن خلدون رجلا مثقفا متفتحا ، إطلع على الكثير جدا من الكتب ومارس بعض العلوم . فهل كان يغيب عنه بعد كل هذا ، المعنى الدقيق لكلمة علم (معناها في ذلك الوقت بالطبع فنحن لا نطالبه بالوقوف على معنى العلم في القرن العشرين) ؟ لا نعتقد ذلك ! والغريب أن الدكتور طه حسين يتحدث بعد ذلك بصرفحات قليلة عن الأسس التي وضعها ابن خلدون لدراسة التاريخ^(٢) وهو يفعل ذلك بدقة بالغة وعرضه لها يكفي لإقناع أي دارس لابن خلدون بأن هذا المبغرى وضع فعلا أسس علم التاريخ !

والآن يلح علينا سؤال هام وهو : هل طبق ابن خلدون هذا المنهج العلمي الدقيق الذي تحدث عنه في المقدمة في كتابته للتاريخ في كتاب «العبر» ؟ لقد قرأنا كتاب «العبر» وهو كتاب ضخم في ستة أجزاء ووجدناه عبارة عن سرد لروايات كبار المؤرخين مثل الطبري والمسعودي وابن حزم والجرجاني وابن سعيد وغيرهم دون تمحيص ودون تطبيق قواعد المنهج الذي أفاض في الحديث عنه في المقدمة .

كان ابن خلدون إذن ، كما ذهب د. عبد الواحد وفي ، كواضع لنظريات في التاريخ منقطع النظر في كل زمان ومكان ، وإن تفرق عليه كؤرخ الكثيرون^(١) . ومن الأخطاء التي وقع فيها ابن خلدون أنه قبل بعض الروايات التاريخية الضعيفة التي لا تتبع أمام النقد الاجتماعي . فهو مثلاً يسكذب أن الخليفة هارون كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورك ، يصلي مائة ركعة في اليوم ، ولأنه كان يغزو طاماً ويحج طاماً (وأما ما تنوه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر واقتراح سكره بسكر الزدمان فحاشا لله ما علمنا عليه من سوء . وابن هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب بالمنصب الخلافة من الدين والعدالة .. حكى الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة وكان يغزو طاماً ويحج طاماً .^(٢) هكذا !

وكان ابن خلدون يحاول دائماً إرضاء أصحاب السلطة ليفوز بمنصب أو أية منقمة ، ولقد أثر عليه هذا الميل في كتابته للتاريخ . فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين ولذا كان يتعيز لهم في كتابته لتاريخهم دون التمسك بالمنهج العلمي الذي نادى به . فمثلاً توفي مؤسس دولة الإدارة بمراكش دون أن يترك إبناً يخلفه ، إلا أنه لم يمسح على وفاته عدة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر طفلاً قالت أنه ابن إدريس الأكبر فصار سلطاناً . يقول في ذلك كثيراً ما يتناجى ... الطاهون في نسب إدريس بن إدريس ابن عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (رضوان الله عليهم) الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى ويعرضون تعريض الحد بالتظنين في الحمل الخلف عن إدريس الأكبر أنه لراشد مولاهم قبهم الله .. أما يعلمون أن إدريس الأكبر كان أصهاره في البربر وأنه منذ دخل المغرب

(١) علي عبد الواحد وفي — عبد الرحمن بن خلدون ، سلسلة أعلام العرب

سنة ١٩٦٢ قس ٢٢٧

(٢) المقدمة ص ١٥

إلى أن توفاه الله عز وجل عريق في البدو وأن حال البادية في مثل ذلك غير حافية
إذ لا مكان لهم يتأني فيها الريب . . . وقد كان راشد يتول خدمة الحرم أجمع من
بعد مولاه بمشهد من أوليائهم وشيعتهم ومراقبة من كافةهم وقد اتفق برابرة المغرب
الأقصى عامة على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه (١) . واضح هنا أن ابن
خلدون لم يطبق على نفسه القاعدة السادسة من منهجه .

هذه أمثلة سقنا ما لتبين أن ابن خلدون فعلا لم يتمسك بقواعد منهجه التاريخي
في كتابته لكثير من الروايات التاريخية . ويحاول بوتول تبرير ذلك قائلا إن من
المحتمل أن يكون قد كتب معظم « العبر » وهو في خضم الحياة السياسية وفي
دوامات الانقلابات والمؤامرات ولم يكتبه في عزلة وبعد تأمل طويل كما فعل في
المقدمة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أهم جزء من هذا الكتاب وهو
الحاجب بتاريخ البربر كتبه ابن خلدون بناء على أمر وطلب سلطان حفص ، ولذا
كان عليه أن يرضى هذا السلطان ويقدم له تاريخا يتفق مع هواه وميوله . ربما (٢)

والآن نهيئ على هذا السؤال الهام : هل أنى ابن خلدون بفلسفة للتاريخ أم لا ؟

(١) المقدمة ص ٢١

(2) G. Bouthoul . Ibn Khaldon . sa philosophie sociale —
Paris 1930, p. 23

٢ - ابن خلدون وفلسفة التاريخ

نعتقد أن المذلق يحتم علينا تعريف فلسفة التاريخ حتى يممتنا بعد ذلك الحكم على ابن خلدون بأنه فيلسوف للتاريخ .

١ - فلسفة التاريخ :

إن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها ، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال . وهناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وأن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا المخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره ، أو الاتجاه الذي يتجه إليه ، أو الغاية التي عليه في النهاية الحقيقية . وفي هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ هي رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه . يقول لوران في كتابه عن فلسفة التاريخ ، إن التاريخ لا يمكن أن يكون مجموعة أحداث تتوالى بدون هدف أو معنى . فهو لابد وأن يخضع لإرادة عليا تماما كما أن الأحداث الطبيعية تخضع للقوانين التي تحكمها . واختار الله كتحكم في سير التاريخ ^(١) .

أما ولش والستاد المعاصر بجامعة أكسفورد ، فيذهب في كتابه مدخل إلى فلسفة التاريخ ، إلى أنه من واجبنا الإشارة ، قبل تعريف فلسفة التاريخ - إلى نقطة

F. Laurent : La Philosophie de l'histoire, Paris
1870 - p. 18.

(1)

هامة ، ألا وهي أن كلمة تاريخ نفسها تحمل معنيين . فالتاريخ قد يعنى الأحداث التي تكون الماضي ، كما قد يعنى روايتنا نحن لهذه الأحداث وهكذا يكون هناك احتمال وجود مجالين لفلسفة التاريخ ، فيمكن لهذه الدراسة أن تبحث في شكلها التقليدي في سير التاريخ وتطوره ويمكنها كذلك أن تعنى بالفكر الفلسفي في حد ذاته . فلسفة التاريخ في هذه الحالة تشمل مجموعتين من المشكلات الفلسفية ، المجموعة الأولى تمثل الجانب التأمل والمجموعة الثانية تمثل الجانب التحليل (١) .

ويختلف المفكرون في تحديد العامل الأساسي الذي يتحكم في سير التاريخ . فهناك من يؤمن بأن الله هو العامل الوحيد الذي يتحكم في سير التاريخ ، وهناك من يعتقد أن الأفراد الأبطال هم الذين يصنعون ويحركون التاريخ وهناك أخيراً من يعتقد أن العامل الأساسي في تحريك التاريخ هو العامل الاقتصادي وفي بعض الأحيان العامل الوحيد .

وهناك من يضع المشكلة كلها وضعا غامضاً إلا أنه مبسط ، وهذا ما فعله د . يحيى هديدي في كتابه « الفلسفة في الميثاق » ، إذ لم يمس المشكلة على النحو التالي : هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الإنسان وتصوره وأفعاله ؟ أي هل هناك حتمية كاملة للتاريخ تفرض نفسها من الخارج على الإنسان ولا يستطيع هو تغييرها أم أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ويتحكم في سيره ؟ ويجب الدكتور هويدي بأن الماديين قالوا بالرأى الأول ، وأرجعوا كل التغييرات التاريخية إلى الأوضاع الاقتصادية ، وإلى شكل ووسائل الإنتاج في المجتمع ، وقالوا بالتالي بحتمية تاريخية . أما الرأى الثاني فقد قال به الفلاسفة المثاليون الذين رفضوا

W.H. Walsh : An introduction to philosophy of history, London 1953, PP. 14—15.

(1)

حتمية التاريخ وقالوا إن الانسان هو الذى يحرك التاريخ^(١) .

وهناك من ينكر أساسا فلسفة التاريخ ولا يعترف بها . ويقول لنا هنرى جوييه الاستاذ بالسربون فى كتابه عن « التاريخ وفلسفته » ، إن رفض فلسفة التاريخ نوع من فلسفة التاريخ فى « حقيقة الأمر » كيف ؟ لأن مجرد تفكير المؤرخ فى عمله ، أعنى فى التاريخ ، ورفضه لكون هذا التاريخ فلسفة يمد فى حد ذاته فلسفة^(٢) .

والآن بعد أن عرفنا فلسفة التاريخ علينا أن نجيب عن هذا السؤال الاساسى : هل كان لدى ابن خلدون فسانة للتاريخ ؟

ب - ابن خلدون متشبه فلسفة للتاريخ :

يعتقد العديد من كبار مفكرى العالم أن ابن خلدون هو منشئ هذا الفرع من فروع الفلسفة . ومن هؤلاء توينبى المؤرخ البريطانى المعاصر الشهير ، وهو أيضا صاحب نظرية فى فلسفة التاريخ . وقد أشار إلى ذلك فى كتابه الضخم « دراسة فى التاريخ » ، وكذلك فلفت أستاذ الفلسفة فى جامعة ادنبرة وأدق من أرخ لفلسفة التاريخ فى كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ » وجاستون بوتول المستشرق الفرنسى فى كتابه « ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية » والمستشرق الفرنسى كارادى فى كتابه « مفكرى الإسلام » ، وايف لاكوست فى كتابه « ابن خلدون » ، لشأه علم التاريخ وما فى العالم الثالث . ومن مفكرى العرب الذين يعتقدون أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ الأستاذ الجليل ساطع الحصرى فى كتابه « دراسات

(١) يحيى هويدى : الفلسفة فى الميثاق - الدار المصرية للتأليف والترجمة -

القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٥٠ - ٥١

(٢) H. Gouhier : L'histoire et sa philosophie. Librairie Philosophique - Paris 1952 - P. 5.

عن مقدمة ابن خلدون ، والأستاذ محمد عبدالله عنان في كتابه « ابن خلدون — حياته وتراثه الفكري » ولعل أحدث ما كتب عن ابن خلدون في هذا الشأن ، هو رسالة الدكتوراه التي تقدم بها د. عبد الرزاق المسكي لجامعة الإسكندرية والتي نشرها في كتاب بعد ذلك ، وعنوانها « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » . ولستكني بهذا القدر لأننا لسنا بصدد الحصر وإنما قصدنا تقديم بعض الأمثلة . ولو وعدنا مرة أخرى لكتاب د. طه حسين لوجدناه يثبت دون أن يدري ، أن ابن خلدون أتى بفلسفة للتاريخ .

يعتقد د. طه حسين أن ابن خلدون لم يأت بعلم الاجتماع كما يدعي الكثيرون وعلى رأسهم فريرو Ferrero وجبلوفيتز Gamploviez إنما أتى بفلسفة في الاجتماع ولم يرق لدرجة العلم . ويقول في تدليله على ذلك « أن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ ، هو « كان هدفه دراسة قوانين التطور الإنساني هو ما ، هو « أن المقدمة شديدة الشبه بكتاب مونتسكيو « روح القوانين » ، ولا يمكننا الزعم بأن « روح القوانين » كتاب في علم الاجتماع بل هو مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفي ، هو « أن ابن خلدون كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تحكم في سير هذه الأحداث عبر الزمان . وهو في هذا يقترب من فيسكو ، هو « وكان يدعي أن هذا العلم الجديد الذي أتى به سيسمح له بالتنبؤ بالمستقبل (١) . ألم يعطنا الدكتور طه حسين دون أن يدري الأدلة على أن ابن خلدون أتى بفلسفة التاريخ بينما كان هدفه هو — من الآراء التي تقول بإبن خلدون متعياً لعلم الاجتماع .

لم يستخدم ابن خلدون تعبير « فلسفة التاريخ » طبعاً كاسم لدراسته إنما أطلق عليها اسم « العمران البشرى » . ويقول لنا في المقدمة أن « العمران البشرى » ما هو إلا الاجتماع البشرى ، فما هو « العمران » بالضبط عند ابن خلدون ؟ يجمع كثير من الباحثين على أنه الحضارة ومن هؤلاء نيكولسون في كتابه « تاريخ الأدب لدى العرب » ، وقويني في كتابه « دراسة في التاريخ » وأ . روزنتال في كتابه « ابن خلدون : مفكر من شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر » ، ووافقهم على رأيهم الكثيرون من المفكرين العرب الذين تناولوا ابن خلدون بالدراسة مثل الأستاذ سامح المصري والدكتور عبد الرحمن بدوي وغيرهما .

وجاء في موسوعة لاروس^(١) أن الحضارة هي مجموعة الخصائص الخاصة بالحياة الفكرية ، والفنية ، والخلقية ، والمادية ، والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما . وتضيف الموسوعة أن الحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ ويقول لنا الكاتب لوسيان دوبليسي في كتابه « روح الحضارات - قوانين نشأتها وحياتها ونهايتها »^(٢) أن الحضارة كموضوع شغلت أذهان المفكرين قبل أن تظهر إلى الوجود الكلمة التي تدل على هذا الموضوع ، إذ كان يجهلها كل من فيكو ومونتسكيو رغم تناوُلها للموضوع بمعنى أن هؤلاء المفكرين أخذوا يتأملون تطور التاريخ كسكل ويدرسون حياة المجتمعات والإمبراطوريات محاولين استخلاص قوانين تطورها وتدهورها وجاء كتاباد العلم الجديد « ليفيكو » و « روح القوانين » لمونتسكيو محاولين في ذلك المجال . وواضح مما ورد عن كلمة الحضارة في موسوعة لاروس أن دراستها هي دراسة فلسفة

(1) Grand Larousse Encyclopédique—1960, Volume III
P. 164-165.

(2) L. Duplessy : L'esprit des civilisations—les lois de
leur naissance, de leur Vie et de leur mort, mort, Paris
1955, pp. 10—11.

التاريخ ، وكذلك يتضح نفس الشيء لدى دوبليس الذي يقدم كل من فيسكو ومونتسكيو ، وهما من أوائل من إهتم بفلسفة التاريخ في العصر الحديث، على أنها تناولاً بالدراسة موضوع الحضارة .

إذن العمران بمعنى الحضارة ماهو إلا العلم الذي يدرس فلسفة التاريخ، ويوضع محسن مهدي ذلك في كتابه « فلسفة التاريخ عند ابن خلدون » (1) قائلاً إن هدف ذلك العلم الجديد هو البحث عن الوجه « الباطني » للوقائع الخارجية للتاريخ . إن التاريخ وعلم الحضارة يدرسان وجهين لنفس الحقيقة فينبغي تحقيق التاريخ في الأحداث من الظاهر ، يوضح لنا علم الحضارة طبيعة وأسباب هذه الأحداث . وتتمشى مع منطق الأشياء لا بد لدراسة الحضارة أن تسبق دراسة التاريخ .

من أين أتى ابن خلدون بفلسفته في التاريخ؟ هل اخترعها فعلاً كما يقول في المقدمة وكما سبق أن بينا؟ أم أنه أخذ عن السابقين عليه؟ ولو كان هذا صحيحاً فمن من أخذ؟

إن هذه الأسئلة تثار كلما استطاع مفكر أن يفتح مجالاً جديداً في الفكر الإنساني يؤدي إلى فهم نوع من الظواهر لم يدرس من قبل . ويمكننا أن نؤكد أن ابن خلدون لم يأخذ من المفكرين العرب السابقين عليه إذ ذات المقارنات على ذلك ، ولو أردنا الحديث بشيء من التفصيل لقلنا إن التفكيك في طبيعة وهدف ومنهج التاريخ في الفكر الإسلامي يرجع إلى بداية الإسلام . لقد بحث المسلمون عن هذه الأمور جميعاً ، في بداية الإسلام ، في القرآن وفي أحاديث الرسول ، وهذا شيء منطقي . وجاءت أفكارهم مختصرة وعامة ركزوا جل اهتمامهم على العلاقة

(1) M. Mahdi : Ibn Khaldoun 'S philosophy of history —
A study in the philosophic foundation of the Science
of culture, G. Allen and Unwin Ltd. London 1957--p. 171.

التي تربط الله بالتاريخ الإنساني ، فأكدوا أن حياة الإنسان على الأرض محدودة
وهو مجرد مرحلة انتقالية ليس إلا ، تأتي بعدها حياة الآخرة الأبدية . كما استخدموا
التاريخ استخدامات دينية ومعنوية وهملية ، بمعنى أنهم جعلوه يقدم للناس الأمثلة
والمواعظ والنصائح والتعاليم . فعلى المسلمين — أن يتأملوا في تقلبات الحياة الدنيوية ،
وفي إزدهار وإنهيار الممالك ، وفي حكم الله على الأمم القديمة ، ويتجلى هذا الحكم
في توفيقهم أو في المصائب التي تحمل بهم نتيجة غضب الله عليهم .

ومن حيث المنهج التاريخي كان المسلمون يطالبون بالصدق والدقة في نقل
المعلومات التاريخية التي أخذت بقدر الإمكان عن المصادر الأولى أو عن شاعدي
البيان . فكان كل منهم التأكيد من صحة سلسلة الاسناد . كان منهجهم هو «التجريح
والتعديل» ، وهي طريقة ابتدعها ، كما يقول لنا د . عبد الرزاق المكي^(١) ، رواة
الأحاديث النبوية ومزادها البحث الذي يجب القيام به للتأكد من أمانة وصدق
الراوي . ولقد تبحر العلماء المسلمون في ذلك حتى أن المعلومات التي حصلوا عليها
من جراء تلك الأبحاث أصبحت تكون ما يشبه المعجيات التي يمكن الرجوع إليها
لاستخراج بعض القواعد التي تساعد في تقرير قيمة كل حديث . ومن هذه القواعد
تكون علم «مصطلح الحديث» . وقد أخذ ابن خلدون بهذا المنهج كما ذكرنا قبل
ذلك إلا أن هذا المنهج لم يكن المنهج الأساسي عنده ، بل كان أهم منهج بالنسبة له
هو دراسة الروايات التاريخية بواسطة القوانين التي تتحكم في الطبيعة وتلك التي
تتحكم في المجتمع . فإذا كان هناك اتفاق بين الروايات التاريخية وبين تلك القوانين
اعتبرها صحيحة ، أما إذا كان هناك تناقض رفضها حتى قبل استعراض سلسلة
الرواة الذين نقلوها . وقد قدم لنا ابن خلدون عدة أمثلة في المقدمة على رفضه

(١) عبد الرزاق مكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الاسكندرية ١٩٧٠

لبعض الروايات نتيجة لتناقضها مع قوائين الطبيعة مثل قصة بناء الاسكندرية ،
أو لتناقضها مع القوائين الاجتماعية مثل قصة موسى وجيوش بني إسرائيل التي
كانت معه ، إذن لم يكن ابن خلدون ليتأثر بهؤلاء العلماء وهو يضع عليه الجهد .
أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والقاراني وابن رشد فكانت دراساتهم
تتجه أساساً إلى علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة وإلى علوم الدين ، ولم تدرس عندهم
مسألة المجتمعات وتطورها والقوائين التي تحكمها كما حدث عند ابن خلدون .

ابن خلدون إذ لم يأخذ من المفكرين المسلمين السابقين عليه كما أنه لم يأخذ
من معاصريه ، إذ كانت الحضارة العربية في مرحلة انحطار وكان الفكر كله في هذه
الفترة مصبوغاً بصيغة دينية قوية تحول دونه ودون الالتزام بالمنهج العلمي الذي
الزم به ابن خلدون . يبقى بعد ذلك احتمال أن يكون قد أخذ صاحب المقدمة
من التراث اليوناني وفي هذا المجال لا يوجد إلا ثلاثة أسماء يمكن أن يكون
قد أخذ عن أصحابها ، لأنهم طرّقوا بطرق مختلفة نفس الميدان . أول هذه
الأسماء أفلاطون في كتاب « الجمهورية » ، وثانيها أرسطو في كتاب « السياسة » .
ومعروف أن الكتابين لم ينفك عليهما العرب في ذلك العصر وبالتالي يستحيل
أن يكون ابن خلدون قد أطاع عليهما . أما صاحب الاسم الثالث فهو المؤرخ
اليوناني المشهور ثيوسيديد صاحب كتاب « تاريخ حرب البليبون » ، وهو من
القرن الخامس قبل الميلاد . لقد عرف عن هذا المؤرخ أنه أول من اخترع فن
التاريخ ، وإن لم يرق به إلى مستوى العلم كما رأينا عند ابن خلدون ، إلا أن
ابن خلدون لم يعرفه على الإطلاق . ولم يكن من عادة ابن خلدون أن ينسك
إطلاعه على كتاب ما أو إتصاله بفكر ما بل كان يعشق ذكر أسانئده والكتب
التي قرأها حتى أن البعض اتهمه بالمبالغة في ذلك أنه يذكر كتباً لم يقرأها في الواقع
ولذلك فإننا نعتقد أنه لو كان عرف شيئاً عن هؤلاء لذكره . إذن ابن خلدون

مبتكر علم التاريخ كما يفخر هو بذلك ، وكما نعتزف نحن له به . وليس هذا بالامر
المعجب بالنسبة لإسان شديد الذكاء ، قوى الملاحظة ، عميق الفكر ، قوى المنطق ،
موسوعى الثقافة ، عاش حياة حافلة ورأى بلاذا عديدة ، واكتسب خبرات هائلة
واحتك بمجتمعات متباينة ، فرأى التاريخ يتحرك أمامه . تأمل كل هذا بما رزقه
الله من مواهب ، واعتدى إلى ما اعتدى إليه .

ولشد ما يدهشنا موقف بعض المفكرين الكبار الذين يحاولون انكار أن
ابن خلدون أنى بهديد ، ويصرون على أن أم ما يجب أن يبحث فيه ونحن بصدد
دراسة فكره هو من أخذ وبنى تأثر . ومن هؤلاء . د . لويس عوض فى رده على
مقال كان قد كتبه رشدى صالح ينوه فيه بعظمة ابن خلدون ، وجاء رد . د . لويس
عوض عليه فى مقالين متتالين على صفحات الجمهورية^(١) . ويرجع د . لويس
عوض أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية قراءة ، والأسبانية كلاما ، وحبته فى
ذلك أنه تولى السفارة بين سلطان بنى الأحمر وبطرس الطاغية ملك قشتالة ، وعندئذ
يكون احتمال اطلاعه على التراث اليونانى واللاتينى ممكنا . يقول إنه ربما اطلع على
أوروسىوس بالمرية فى ترجمة أو اقتباس مستفيض قام به بعض العلماء العرب فى
بلاط قرطبة ، وربما يكون قرأ جوزيفوس فى ابن العميد .

ولو افترضنا صحة رأى د . لويس عوض فنسلم بأن ابن خلدون قد قرأ جل
التراث اليونانى واللاتينى لما غير ذلك من موقفنا ، إذ لم يتحدث أحد من مفكرى
اليونان أو اللاتين عما يتحدث فيه ابن خلدون وبمثل الوضوح الذى نلمسه فى المقدمة
ولو حدث هذا لكتبت عن هؤلاء مئات الكتب التى تبين ذلك وتمجدهم ، فلم
يحدث أن قال أحد إن هناك محاولات مشابهة لمحاولة ابن خلدون فى التراث
اليونانى أو اللاتينى ، ومن حيث المنهج والموضوع والهدف .

(١) د . لويس عوض : عبد الرحمن بن خلدون — الجمهورية : ١٥ و ٢٢

ونعرض الآن ، وبعد أن بينا ماهية فلسفة التاريخ وأن مجالها هو نفس مجال العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ، وبعد أن أوضحنا أنه كان أول من طرق هذا الميدان ، لنظرية ابن خلدون في إيجاز شديد لأننا سنتناولها بالتفصيل بعد ذلك .

كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كائنا تاريخيا حيا يتطور وفق قوانين خاصة به ، وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدتها وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية . واعتبر ابن خلدون « العصبية » هي أساس قيام الدولة ، وأن العوامل الاقتصادية من أهم أسباب تطور المجتمعات ويكون بذلك مبدئياً للمادية التاريخية كما سنبين فيما بعد . ويقول لنا الدكتور محمد عزيز الحبابي ، عميد كلية الآداب والدراسات الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالمغرب سابقاً ، في تقديمه لمجموعة النصوص التي اختارها من المقدمة وأصدرها في كتاب بعنوان « ابن خلدون » ، أن ابن خلدون مثله مثل بوسويه وفيكو وهيردر ، أراد أن يضع فلسفة تاريخ وليس أبحاثاً فلسفية على طريقة أرسطو والسكندر وابن رشد وفلسفة التاريخ عنده . في نظر الدكتور الحبابي ليست تأملاً بحثاً ، بل مساهمة واقعية في فهم الإنسان في الماضي والحاضر ، الإنسان وهو يعمل ويحيا من أجل التنبؤ بالمستقبل وباتجاهاته (1) .

ولذلك كان ابن خلدون قد أتى بفلسفة في التاريخ وهي فرع من فروع الفلسفة فلماذا هاجمها في المقدمة في فصل بعنوان : « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » . بينما يقول عن التاريخ في المقدمة إنه « أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها ويخلق » . هو في الحقيقة يهاجم الفلسفة كيتافيريقا ، كدراسة للمنطق الصوري ، إذا كانت تأملاً محضاً ، تأملاً لا يرتبط بالواقع ، لأنه شديد الإيمان بالدراسة التي تعتمد على الملاحظة المادية والتحليل المقارن للمعطيات الموضوعية .

(1) M. A. Lahbabi : Ibn Khaldoun — Présentation, choix de textes, Bibliographie Editions Sersghers 1968, pp. 44—45.

إلى أى مدرسة من مدارس فلسفة التاريخ ينتسب ابن خلدون ؟

إنه ينتسب فى الحقيقة إلى عدة مدارس . فيمكن أن نقول إنه ينتسب إلى المدرسة التاريخية الاجتماعية التى يقول أصحابها بأن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها واستنباط نظرياتها من حقائق التاريخ ، وكان على رأسها فى العصر الحديث جان بودان وفيكو . كما يمكننا القول إنه ينتسب إلى المدرسة الاقتصادية وهى التى تفسر التاريخ تفسيراً مادياً وتشرح الظواهر الاجتماعية شرحاً اقتصادياً ، وترجع أى تغيير فى المجتمع وظواهره إلى العوامل الاقتصادية . وكان على رأسها كما هو معروف كارل ماركس . ويعد ابن خلدون رائداً لهذه المدرسة وإن امتاز عن أمثال ماركس بأنه لم ينظر إلى الظواهر الاجتماعية وإلى التغير التاريخى من الزاوية الاقتصادية لحسب بل قال بعوامل أخرى غير العوامل الاقتصادية ، وإن أعطى أكبر قدر من الأهمية لهذه العوامل . ويمكننا القول كذلك إنه ينتسب إلى المدرسة الجغرافية التى تنظر للإنسان على أنه ابن البيئة الأرضية وتناج الظروف الطبيعية والبيئة الطبيعية عند هذه المدرسة هى التى تشكل المجتمعات والعادات ، غير أن هذا الجزم لم يعد يأخذ به أحد بعد أن وضع أن الإنسان يؤثر فى البيئة كما تؤثر هى فيه ، أى أن هناك تفاعلاً بين الطرفين . وابن خلدون ينتسب إلى هذه المدرسة من حيث أنه قال بتأثير الطبيعة على حياة المجتمعات وإن لم يقل بأنها العامل الوحيد المؤثر .

ولكن بما يؤخذ على ابن خلدون أنه استخلص نظريته من تجربته الخاصة فى الدولة الإسلامية . ونقول دفاعاً عن ابن خلدون أن الدولة الإسلامية كانت تشمل حينذاك المشرق العربى والمغرب العربى بما فيه الأندلس ، وكان ابن خلدون يعرف معرفة وثيقة كل مجتمعات هذه الإمبراطورية الإسلامية لكثرة أسفاره بل إن ابن خلدون احتك بأحد مجتمعات أوروبا وهو مجتمع قشتالة التى كانت بين أيدي العرب واستطاع الأسبان استردادها ، اجتك بهذا المجتمع عندما قام بالسفارة بين

دولة بنى الأحمر وبنيروا الطاغية ملكها . درس ابن خلدون إذن قطاعا كبيرا من المجتمع الإنساني قبل أن يضع نظريته . ومن جهة أخرى يقول لنا المستشرق روزنتال (1) في كتابه عن ابن خلدون إن الاختلافات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية في العصور الوسطى كانت ذات طبيعة ثيولوجية ، أكثر مما هي من ذلك النوع الذي يؤثر بطريقة حيوية في النظرة العامة للحياة . ولذا فإن إهمال ابن خلدون لتاريخ أوروبا المسيحية ليس نقصا جادا . وحتى لو سلمنا بأن المادة التي كانت بين يديه محدودة ، فلقد استطاع هذا المفكر الملم بالفلسفة اليونانية ، وبالعلوم الإسلامية التقليدية ، وبفن الحكم أن يصل إلى نتائجه بالقوانين الثابتة التي تتحكم في سير الأحداث التاريخية .

وفي ختام كلامنا في هذه النقطة نذكر عبارة المستشرق فرانز روزنتال التي ذكرها في حديثه عن ابن خلدون والتي تعبر أبلغ تعبير عن أصالة ما جاء به ابن خلدون ، وعن جدته يقول : « وقد جاءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمعرفة المثال الذي اجتذاه ابن خلدون في تفكيره ، ومن المحتمل أنه كانت في يده ، شمالي أفريقيا وفي أسبانيا ، أفكار تناقض أمامه بشكل أولي . . . غير أنه لا جدال في إبداعه الأساسي » (2) .

كان روبرت فلنت ، الذي سبق لنا ذكر رأيه في ابن خلدون ، من المستشرقين الذين لا يميلون للإسلام ولا للمسلمين ويشوهون صور الفكر الإسلامي ، وكان متعصبا ومع كل هذا امتدح ابن خلدون وجعله مؤسس فلسفة التاريخ : يقول « كل من يقرأ مقدمته باخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في هذا

(1) E. Rosenthal : Ibn Khaldūn : A north - African Muslim thinker of the fourteenth century, University of Manchester 1940 — pp. 3—4.

الشرف شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر ، سبق فيكو ، (١) .

ولم يكن ابن خلدون مؤسسا لفلسفة التاريخ لحسب بل كان يسبق عصره بطريقة مذهلة . تقول لنا الإنجليزية جريس كارلس في كتابها عن « فلسفة التاريخ » في حديثها عن ابن خلدون ، وقد عدته أول من تحدث في فلسفة التاريخ إنه كان « عصرنا ، modern في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة (٢) » .

ج - ابن خلدون وعلم الاجتماع :

لماذا تناول معظم الباحثين ابن خلدون على أنه عالم في الاجتماع ولم يتعرضوا لمسألة كونه فيلسوفا للتاريخ ؟ بل لماذا عارض البعض هذه الفكرة ؟ نعتقد أن السبب اختلاط مباحث هذين المجالين في الأذهان ، وربما يكون السبب كما قال ايف لاكوست في كتابه (٣) أنه عندما اكتشفت المقدمة في القرن التاسع عشر وترجمت كانت أوروبا مهتمة بعلم الاجتماع . ولذا لفت نظر العلماء أوجه التشابه الموجودة بين ابن خلدون وبين المسائل التي يبحثونها فتشبهوه بالمؤرخين وعلماء الاجتماع المحدثين .

لقد سبق لنا توضيح مجال فلسفة التاريخ وبقى علينا تحديد مجال علم الاجتماع حتى يمكننا تحديد موقف المقدمة من كل منهما .

R. Flint : History of the philosophy of history. (1)
London 1894, p. 149.

G Cairns : Philosophies of history, Peter Own (2)
1963—p. 336.

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — F. Maspero — Paris (3)
1966 — p. 17 .

أبتدعت كلمة علم اجتماع sociologie في القرن التاسع عشر وعلى وجه التحديد في عام ١٨٣٩ ، عندما استخدمها أوجست كونت في الجزء الرابع من كتابه « محاضرات في الفلسفة الوضعية » . إلا أن دراسة المجتمع بدأت قبل كونت بكثير ، ولكنها كانت دائما متأثرة بالفلسفة ويعلم الأخلاق ، وكانت التحليلات العلمية في مثل هذه الدراسة تختلط بالأحكام المعيارية ، أي أنها كانت تبحث فيما يجب أن يكون عليه المجتمع ولا تبحث في المجتمع كما هو في الواقع . ويعتقد كثير من الباحثين أن مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » ، في القرن الثامن عشر هو أول من درس المجتمع كما هو كائن في الواقع ، وأول من أعطى تعريفا دقيقاً للقوانين العلمية التي يجب الكشف عنها في علم الاجتماع قائلا « إنها العلاقات الضرورية التي تنتج عن طبيعة الأشياء » . وعندما جاء كونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر وضحت في كتاباته الدراسة العلمية الوضعية الحقيقية للمجتمع (١) وطبقا أمثال هؤلاء الباحثين يتجاهلون ابن خلدون ، أو يجهلونه فعلا ، بوصفه سابقا على مونتسكيو وكونت .

ويجد معظم الباحثين صعوبة بالغة في تعريف علم الاجتماع ، فها هو جورفيتش وهو أستاذ علم الاجتماع في السوربون يقول لنا في كتاب حديث أشرف عليه ، وأشارك مع عدة أساتذة متخصصين في كتابة أبوابه إن هذه الصعوبة البالغة ترجع لسببين أولا : صعوبة البحث في مجال هذا العلم وهو الواقع الاجتماعي . ثانيا : المنهج الذي يطبق وهو الذي عليه أن ينظر للواقع الاجتماعي ككل . ويقول إننا لا نجد لا عند ماركس أو عند أحد من مؤسسي علم الاجتماع مثل سانهيمون وكونت وسبنسر تعريفا يطابق فكرهم الفعلي ، ويرجع هو ذلك إلى أن العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ التي يبدأون طريقهم منهم كانت تسيطر على تفكيرهم وهم يصعد محاولة وضع حدود هذا العلم الجديد وتعريف خصائص

M. Duverger : Sociologie politique, Paris 1967,
PP. 1-3.

(1)

منهجه^(١) : وأعتقد أن هذا الرأي يلخص كل المشكلة وهي صعوبة تحديد مجال علم الاجتماع لأختلاطه عند نشأته بفلسفة التاريخ إن الفنين يتناولان نفس الموضوع إلا أن علم الاجتماع يحاول اتباع مناهج البحث العلمي في العصر الحديث بينما فلسفة التاريخ هي أساساً فرع من فروع الفلسفة .

إن علم الاجتماع يدرس الظواهر الاجتماعية بهدف واحد فقط ، وهو معرفة حقيقةتها من أجل تحديد القوانين التي تتحكم فيها . وعموما يفرق بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بدعوى أن فلسفة التاريخ تهدف إلى الوصول للقانون « المطلق » ، الذي يتحكم في تطور المجتمعات الانسانية ، كما تهدف إلى تحديد الهدف أو الغاية التي ترمى إليها هذه المجتمعات . وهذا مما يتناقض مع المنهج التجريبي في العلم الحديث . وبما يجعل فلسفة التاريخ أيضاً خارج دائرة العلم أن هذا القانون المطلق الذي تتحدث عنه ، غالباً ما يكون من تصور المفكر الذي وضعه ؛ فهو لا يستنتجه من الواقع بل « يتصوره » عقلياً ثم يحاول أن يفسر به الواقع بل ويجعله يتنبأ بالمستقبل .

يقول لنا جورج جورفيلش إن علم الاجتماع عند نشأته إهتم بالبحث عن الاتجاه العام الذي يتجه إليه المجتمع في تطوره ، وعن هدف أو غاية هذا التطور ، وما هذا المبحث إلا بعض مخلفات المسائل التي تبحث فيها فلسفة التاريخ . لقد كان علم الاجتماع في نشأته مجرد محاولة بالأسه لايجاد طرق جديدة لحل المشكلة التي حاولت فلسفة التاريخ حلها عبر القرون . فقد حاول الإجابة عن هذه المشكلة أفلاطون ، ثم القديس أوغسطين ، ثم مكيافللي ثم فيكرو ، وعندما جاء أوجست كونت الذي قال إن علم الاجتماع علم وضعي ومنهجه هو المنهج التجريبي ، ظن أن عصر فلسفة التاريخ قد انتهى . إلا أن هذا المفكر الذي يعتقد الكثيرون أنه مؤسس علم الاجتماع لم يستطع مقاومة إعتبار علم الاجتماع « علم العلوم » ، أو

G. Gurvitch (Publié sous sa direction) : Traité (1)
de sociologie, Paris 1962—pp. 3 a 8.

د العلم الاول ، أو د الفلسفة الاول ، (١) .

لقد اختلط علم الاجتماع بفلسفه التاريخ حتى عند ماركس نفسه . فقد حلل ماركس تاريخ البشرية الذى ينتهى بالراسمالية تحليلا اقتصاديا . وكان تحليله كعالم إقتصاد وكعالم إجتمع رائعا ، ومازال يعد كلامه حتى الآن فى هذين المجالين سليما ، ولكن هذا لا يمنع أنه تنبأ بمستقبل البشرية بل ووضع خطوط هذا المستقبل ودعى العمال فى جميع أنحاء العالم إلى تحقيقه « يا عمال العالم ، اتحدوا ! » هكذا اختتم بيان الشيوعى . كانت له إذن رؤية فلسفية معينة لتطور تاريخ البشرية ، لقد درس ماركس التاريخ والواقع الحاضر ممثلا فى النظام الراسمالي كما كان موجودا فى أوروبا ليرسم الطريق إلى المستقبل . أما ابن خلدون فبالرغم من أوجه الشبه العديدة بينه وبين ماركس وهذا ما سنوضحه فى الفصول الآتية ، فقد بدأ بدراسة الواقع الاجتماعى لفهم التاريخ ولينبأ بالمستقبل . وابن خلدون مثله مثل ماركس عالم فى الاجتماع ، وعالم فى الإقتصاد ، وفيلسوف فى التاريخ . أى أن المقدمة تشمل كما تشمل مؤلفات ماركس على حد قول ريمون أرون بحوثا فى النظرية الاجتماعية ، وبحوثا فى النظرية الاقتصادية ، وبحوثا تاريخية . ويضيف أن النظرية الواضحة التى نجدتها فى كتاباته العلمية تبدو أحيانا وقد نقضتها النظرية الضمنية المستخدمة فى كتاباته التاريخية (٢) . وقد سبق أن بينت أن هذا اللوم ذاته هو الذى وجهه د . طه حسين فى كتابه إلى ابن خلدون ، وما هو الآن ماركس صاحب أقوى نظرية اجتماعية يعجز أحيانا عن تطبيقها فى كتاباته التاريخية دون أن ينقص هذا المعجز فى التطبيق من عظمة النظرية فى حد ذاتها .

G. Gurvitch : La vocation actuelle de la Sociologie, (1)
P.U.F., Paris 1950—pp. 19—10.

R. Aron : Les étapes de la Pensée sociologique (2)
Editions Gallimard, 1967, p. 145.

وفي كتابه الجيد عن علم الاجتماع لدى ماركس ، يحاول هنري لوفيفر أن يعطينا رؤية جديدة لماركس (وما أكثر ما كتب عن ماركس من زوايا مختلفة) وأن يثبت أن ماركس لم يكن عالما إقتصاديا ، ولا فيلسوفا في التاريخ ، ولا عالما اجتماعيا إنما تحتوى أعماله على بحوث في علم الاجتماع وبحوث في علم الإقتصاد وبحوث في فلسفة التاريخ^(١) . وهذا بالضبط هو الوضع في المقدمة : فهم مزيج من هذه الفنون الثلاثة .

ويرى د. عبد العزيز عزت أن ابن خلدون ذهب إلى التاريخ ليرسم الحياة الإنسانية ولم يتجه للواقع ليقرر طبائع المجتمعات البشرية^(٢) . ونحن نخالف د. عبد العزيز عزت في هذا الرأي ، رغم أن كتابه باللغة الفرنسية عن ابن خلدون وعلمه ، من أحسن ما كتب عن ابن خلدون . أليست دراسة ابن خلدون لمجتمعات البدو والحضر دراسة واقعية تماما ؟ ألم تكن هذه المجتمعات موجودة في زمنه وخبرها جيدا فحللها وقدم لنا في مقدمته نتائج دراسته ؟ ربما يؤخذ عليه أنه اكتفى بقطاع الواقع الذي درسه ليعمم نتائجه ولكننا لا يمكن أن ندعى أنه بعد عن الواقع وذهب للتاريخ ، إنما ما فعله ابن خلدون أنه درس الواقع ليفهم التاريخ .

وهناك من يسوق الاتهام التالي ليشكر على ابن خلدون شرف وضع علم الاجتماع : إن علم الاجتماع لا يؤمن بتطور واحد هو تطور الإنسانية الذي تقول به فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . وتورد على هذا بأن هذا الجزء من فكر ابن خلدون يمكن اعتباره ، أو هو كذلك فعلا ، من فلسفته التاريخية . فهناك جانبان من فكر

(١) H. Lefebvre : Sociologie de Marx—Collection Sup

— P. U F 2eme edition

(٢) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع القاهرة ١٩٥١ ص ٥٤

ابن خلدون المتعدد الجوانب اختلطاً أحدهما بالآخر : علم الاجتماع وفلسفته في التاريخ .

ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع ، فهو يعالج في المقدمة د واقعات العمران البشري ، أو د أحوال الاجتماع الانساني ، وهي ما يطلق عليها اليوم د الظواهر الاجتماعية ، وهذا هو موضوع علم الاجتماع . ولا يعرف ابن خلدون هذه الظواهر ولا يبين خصائصها كما فعل علماء الاجتماع المحدثين أمثال دور كايم ، إنما أكتفى بالتمثيل لها في المقدمة لتفسير ماهيتها . يقول : د أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل النوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتج له البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمماش والعلوم والصنائع ومئات ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (١) .

والظواهر الاجتماعية هي القواعد والإتجاهات العامة والمؤسسات الاجتماعية التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساساً لتنظيم شئونهم الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بعضهم ببعض . وتنقسم بالطبع هذه الظواهر إلى عدة أقسام . ولم يترك ابن خلدون أي قسم من هذه الأقسام إلا وتعرض له بالدراسة . فعرض لنظم الحكم وشئون السياسة والظواهر الاقتصادية والفضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية عرض لها في استقرارها وفي تطورها أي من وجهتي النظر الاستاتيكية والديناميكية كما يسميها أوجست كوني .

يقول د . علي عبد الواحد وافي في البحث الذي تقدم به لمهرجان ابن خلدون إن ابن خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية في حد ذاتها

لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، أى درسها بطريقة تحليلية وصفية لا بطريقة معيارية ، درسها للكشف عن طبيعتها والأسس التى تقوم عليها ، والقوانين التى تخضع لها . وكانت هذه هى المرة الأولى التى تدرس فيها الظواهر الاجتماعية كما تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية ، أى أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للجبرية^(١) . ومجرد إيمانه بذلك يجعله مؤسساً لهذا العلم فى رأينا لأنه وضع فعلاً حجر الزاوية فيه وأوضح الطريق فسواء جاءت نتائج دراسته صحيحة أم غير صحيحة بعد ذلك فهذا شئ ثانوى لأنه كان رائداً فى مجال جديد تماماً . وكان دور كايم دائم التردد « إن الشعور بأن هناك قوانين هو العامل المميز للفكر العلمى » . وطبعاً كون الظواهر الاجتماعية تخضع للقوانين لا يتعارض مع كون الإنسان هو خالقها .

أما منهج ابن خلدون فى دراسة هذه الظواهر فهو المنهج العلمى . فهو عند دراسته لآية ظاهرة من الظواهر يتسأل « لماذا ؟ » ، ويحيط عن هذه الأمثلة بعبارات تبدأ بـ « والسبب فى ذلك ، أو وذلك لأن » . ومثل هذا التساؤل ومثل هذه الإجابات هى التى تكون علم الاجتماع . ومنهجه تجريبى ، بمعنى أن التجربة عنده تعنى الخبرة والممارسة .

وثمة من أنكر على ابن خلدون أنه واضح علم الاجتماع وعلى رأس هؤلاء د . طه حسين فى كتابه « الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون » ، إذ كان أشدهم تحاملاً عليه وأقساهم حكماً للأسف . لقد قاس علم ابن خلدون بعلم كونت ودوركايم

(١) على عبدالواحد وافي : الظواهر الاجتماعية هى موضوع مقدمة ابن خلدون — أعمال مهرجان ابن خلدون — منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية — القاهرة سنة ١٩٦٢ — ص ٦٨ — ٦٩ .

أى بعلم القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، متناسيا أن أى مفكر كما قال لنا
توينبي هو نتاج عصره مهما سبق هذا العصر . وفى رأى د طه أن ابن خلدون
لجأ لدراسة المجتمع ليخلص التساريخ من الشوائب والأغلاط ومثل هذا الهدف
المعيارى يتنافى مع المنهج العلمى السليم ، فأية دراسة لى تكون علما فى رأيه
لا بد وأن تكون مستقلة تمام الاستقلال . ونحب أن نشير هنا إلى الهدف الذى
دعى أوجست كونت إلى وضع علم الاجتماع . لقد ألتأ كونت هذا العلم لأنه
كان يريد إصلاح المجتمع ويريد تخليصه من الفساد . أليس هذا هدفا معياريا تماما ؟
أليس هذا هدفا أخلاقيا ؟ أيجرؤ أحد على القول بأن أوجست كونت لم يكن
علما اجتماعيا ؟ لقد رأى كونت الفساد منتشرأ فى المجتمع ، وأعتقد أن هذا
الفساد نابع عن فساد الأخلاق ، وأن هذا الفساد الخلقى يرجع إلى فساد التفكير
واضطراب طرق الفهم ، فأراد أن يضع طريقة للفهم ألا وهى المنهج الوضعى قائلا
« إن الفكر أو الرأى هو أساس الجهاز الاجتماعى » . وماركس ألم يضع فكره
فى خدمة قضية عمال العالم ومن أجل هذا الهدف وحده وضع كل مؤلفاته ؟
أيمكن أن ندهى أن ماركس لا يستحق لقب المفكر العالم ؟

حتى منهج ابن خلدون لم يفلح من نقد الدكتور طه حسين ؛ لأنه فى رأيه لم
يتخلص نهائيا من الميتافيزيقا والإلهيات يقول « وبينما يدعى ابن خلدون أن منهجه
يعتمد أساسا على التجربة ، فإنه وإن اتبع هذه القاعدة أحيانا بنجاح إلا أنه كثيرا
ما كان يهملها ويفرق فى الميتافيزيقا » (١) . وطبيعى أن الدكتور طه لا يوافق على
أن موضوع دراسته ابن خلدون هو موضوع أى دراسة اجتماعية علمية ، إذ يعتقد
أن ابن خلدون درس ظاهرة الدولة فقط وهذا موضوع محدود جدا ولا يكفى لأن

(1) T. Hussein : La philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun
Paris 1918 — p. 72.

يكون بمفرده علم الاجتماع ؛ فعالم الاجتماع الحقيقي هو الذي يدرس بمنهج علمي شكلا اجتماعيا أو أكثر وهو يعلم جيدا أنه ليس إلا جزءا من علم الاجتماع ، وهذا ما غاب عن ابن خلدون لأنه لم يشعر بأهمية الأشكال الاجتماعية التي لم يدرسها . درس ابن خلدون للدولة فقط في رأى الدكتور طه وهي من أكثر الأشكال الاجتماعية تعقيدا كما يقول ولذا فهو لا يمكن أن تكون نقطة البداية عند أى عالم اجتماعى بل لا بد أن تكون نقطة النهاية^(١) والرد على رأى د . طه بسيط جداً وتقدمه لنا المقدمة بوضوح لقد درس ابن خلدون في المقدمة الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع البدوى والمجتمع الحضري وقارن بينهما ، ودرس الأخلاق وما يمكن أن يصيبها من تغير ، والعوامل الاقتصادية وتأثيرها في المجتمع ، ودرس تأثير البيئة الطبيعية في المجتمع ، وتأثير الدين على قيام الدولة كما درس ظاهرة السكان . وإذا كانت الدولة ظاهرة اجتماعية شديدة التعقيد ولا يمكن أن يبدأ بها أى عالم اجتماعى دراسته فأعتقد أن ابن خلدون بعد أن درس كل هذه الظواهر الاجتماعية كان يستطيع أن يدرس الدولة باعتبارها الإطار الذى يحوى هذه الظواهر .

ويعتبر د . طه حسين المقدمة تحسسا أو تلمسا لطريق علم الاجتماع ليس إلا ، فهو لا ترقى لمستوى العلم إنما هى مجرد فلسفة اجتماعية^(٢) . لكن غاب عن د . طه أن علم الاجتماع فى نشأته كان متأثرا بفلسفة التاريخ لأنها الأصل الذى نبع منه ، وحتى أوجست كونت الذى يعتبره الكثيرون المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع كثيرا ما اختلطت بحوثه الاجتماعية العلمية بفلسفة التاريخ . وأعتقد أن كونت كانت فرصته للتخلص من د . خطر الفلسفة ، على بحوثه أكبر من فرصة ابن خلدون لأن مناهج البحث العلمى كانت قد وضعت ، واستقرت فى القرن التاسع عشر .

(1) Ibid. — p. 75.

(2) Ibid — p. 76.

والعجيب أن الدكتور طه كان يناقض نفسه أحيانا . فهو يقول في ص ٦٧ من كتابه « أن ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم » مستقل ، واستخدم في ذلك تعبير *sui generis* وهو التعبير اللاتيني المشهور وبعد ذلك بعدة صفحات وهو يتحدث في نفس الموضوع ، يقول في صفحة ٧٦ « إنه لم يتم بهذه الدراسة من أجل ذاتها ، وإنما فعل ذلك ليفسر الأحداث التاريخية وليتأكد من صحتها . إنها علم مساعد ، ليس هذا تناقضا صريحا !

ما الذي دفع الدكتور طه حسين إلى اتخاذ هذا الموقف المتشدد من ابن خلدون هل كان مدفوعا بروح نقد العلماء الغربيين الذين رأوا في ابن خلدون فيلسوفا حديثا ؟ أم أن السبب هو أنه كان حديث العهد بعلم الاجتماع وقت كتابته لرسائله ، ولم يكن قد احاط بعد بنظريات علم الاجتماع وتاريخه الاحاطة الكافية ولم يتعمق المقدمة كما يقول لنا ساطع الحصري في « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ؟ ربما يكون أحد هذين السببين وربما يكون أنه قاس بحوث ابن خلدون بحوث علم الاجتماع في القرن العشرين ، أي بعد أن قطع شوطا طويلا إلى الامام ، وبعد أن استقر منهجه وتحددت ميادينه

ونعتقد أننا في دراستنا لابن خلدون يجب ألا ننتزعه من عصره ، ومن بيئته ومن حضارته ، كما أننا يجب ألا ننتظر منه — وهو الذي افتتح الطريق إلى علم جديد تماما — أن يأتينا بنظرية متكاملة واضحة محددة تماما ، كل ما فيها صحيح بماير القرن العشرين .

ورغم كل النقد الذي وجهه د . طه حسين إلى ابن خلدون إلا أنه نوّه به وبفكره في أكثر من موضع في رسالته . ومن بين ما قاله عنه : « أن ابن خلدون ما زال

(١) عبد الرازق المسكي في الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الاسكندرية

سنة ١٩٧٠ — ص ٨٥ — ٨٦

مشهوراً لأن أفكاره عن المجتمع فريدة وأصلية جداً وغالباً صحيحة . ولقد أصبح
مجد ابن خلدون أقوى الآن وأفكاره تقال في عصرنا من التقدير ما لم تقال في
عصره لأنه في الحقيقة حقق تقدماً كبيراً في تطور الفلسفة (١) .

ومن الباحثين من لم ينكر على ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع بل
اعترف بذلك ولكنه أنكر عليه أنه صاحب نظرية متكاملة في علم الاجتماع .
ومن هؤلاء المفكر التركي حلي ضياء أولكن ، وذلك في بحثه الذي تقدم به إلى
مهرجان ابن خلدون (٢) . فهو رأى هذا المفكر أن صاحب المقدمة لم يترك نظرية
متكاملة تبحث في الحياة الاجتماعية ككل ، كما لم يترك فلسفة للتاريخ تعتمد على
أفكار واضحة عن تطور التاريخ وحاضر الإنسانية . ونواقفه على رأيه في أن
ابن خلدون لم يترك نظرية متكاملة تماماً في علم الاجتماع إنما جاءت في المقدمة
بمجموعة من الأفكار والآراء مبثورة أو مجمعة في فصول صغيرة ، إذا جملناها جميعاً
ورتبناها استطعنا أن نكون ما يشبه النظرية أو نكون فعلاً نظرية . ونمود فنكر
أن لابن خلدون عذره فالجمال جديد والمنهج جديد .. والرواد دائماً يمتثلون لأن
الطريق ليس معبداً بعد .

ونعتقد أن د . عبد المزيو عزت في كتابه بالفرنسية « ابن خلدون وعلم
الاجتماع » كان أفضل من نظر لابن خلدون نظرة موضوعية تماماً فلم يرفه إلى
أعلى سماء كما أنه لم يحط من قدره . يقول : إنه أحد المبشرين بعلم الاجتماع ،
وواحد من أوائل أصحاب النظريات في علم الاجتماع . ورغم تطلعاته العلمية فإنه
ربما قد بقي في مرتبة فلسفة التاريخ إلا أنه حاول وضع علم جديد مستقل ، يدرس

(1) T. Husseini : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, p. 29.

(2) H. Z. Ulken : Ibn Khaldoun, initiateur de la sociologie.

المجتمع ذاته ، (١) . « إن علم الاجتماع لدى ابن خلدون لا يتطلع إلى التطبيق بل إلى المعرفة ، أي أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليمطى المجتمع اتجاها جديدا بل وضعه ليدرس كيف يتطور المجتمع تلقائيا دون أن يحاول من جانبه تغيير اتجاه هذا التطور . إن عليه يبحث عن الواقع وليس قنا يتطلع إلى مثل أهل » (٢) .

ونختتم هذا الباب بما قاله شميدت الأمريكي عن ابن خلدون : « إنه مفكر مثل كونت وتوماس مين وسبنسر . وقد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر . إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون في حينها ، فاستمعوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها ، والطريق الذي كان قد أوجده ذلك المبقرى العربى قبلهم مدة طويلة ، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا » (٣) .

(1) A.A. Ezzat : Ibn Khaldoun et sa science sociale, Le Caire 1947, p. 4.

(2) Ibid. pp. 54—55.

(3) N. Schmidt : Ibn Khaldoun, Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930, p. 113.

الفصل الثالث

تطور التاريخ عند ابن خلدون

١ - ابن خلدون ونظرية التطور

هناك سؤال بدهى علينا طرحه والإجابة عليه قبل الاسترسال في الحديث ألا وهو : ما هو التطور ؟ يهيئنا سيفوبوس عن هذا السؤال قائلا إن المفهوم التجريبي الذي نحصل عليه من دراسة سلسلة من الحالات المتتالية ، هو مفهوم التغير . إلا أن كل تغيير ليس تطورا . فإذا ما حدث مثلا أن اختلفت حالة الأشياء في المرحلة الثانية ، عنها في المرحلة الأولى التي كانت عليها ، ثم عادت فأصبحت في الحالة الثالثة أو المرحلة الثالثة مطابقة للمرحلة الأولى فإن هذا ليس تطورا بل مجرد « اهتزاز » إن سلسلة التغيرات لا تصبح تطورا إلا إذا سارت في اتجاه يبدو لنا ثابتا . والتطور ظاهرة أساسية في كل العلوم التي تدرس الكائنات الحية إلا أنه يأخذ مكانة جوهرية في التاريخ فالتاريخ هو قبل كل شيء علم تطور المجتمعات الإنسانية (١) .

ويقول لنا الكاتب الروسي ياخوت إن هناك طريقتين لدراسة الظواهر الطبيعية الطريقة الأولى تنظر إلى الطبيعة على أنها لا تتغير ، بل هي « متجمدة » ، وهذه هي الطريقة الميتافيزيقية . أما الطريقة الثانية فتري أن الأشياء والظواهر في تطور دائم ، وهذه هي الطريقة الديالكتيكية . والمادية الميتافيزيقية تعتقد أن كل الظواهر الطبيعية لا تختلف من آلاف السنين ، والظواهر بالنسبة لها لا ترتبط بعضها ببعض أية علاقة فكل منها منفصلة عن الأخرى . ولقد أبطال التقدم العلمي في القرن التاسع عشر هذا التصور للعالم ، وذلك عندما ثبت داروين أن الأنواع الحيوانية

(1) Seignobos : La méthode historique appliquée aux sciences sociales, Alcan, Paris, 1901, pp. 141 — 142.

والنباتية تتطور دائماً . ولقد مهد هذا التقدم الدلالي إلى ظهور نظرية ماركس في القرن التاسع عشر (1) .

ومن العجيب أن ابن خلدون التفت إلى التغير الدائم الذي تخضع له الكائنات الحية ، ولكن الأعجب أن ساطع الحصري وحده هو الذي التفت إلى هذه النقطة الهامة جداً من فكر ابن خلدون والتي تجعله سابقاً لداروين . يقول لنا ساطع الحصري شارحاً اكتشافه ، أن مسألة أصل الأنواع ، النباتية والحيوانية من المسائل التي لفتت أنظار العلماء والمفكرين منذ زمن طويل . ففي بادئ الأمر كان الاعتقاد السائد أن كل نوع من الأنواع يخلق مستقلاً عن غيره ، وأنا الأوصاف التي تميز هذه الأنواع بعضها عن البعض الآخر ثابتة لا تتغير أبداً ، بمعنى أن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية ينشأ على حدة لا تتغير أية خاصية من خصائصه حتى ينقرض . ثم ما لبث العلماء والمفكرون أن فطنوا إلى أن العكس هو الصحيح بمعنى أن الخصائص التي تميز تلك الأنواع بعضها عن البعض لا تبقى على وثيرة واحدة ، بل تتطور تدريجياً مما يؤدي بعد فترة إلى تكوين أنواع جديدة . فالأنواع التي نراها الآن مختلفة تنحدر في حقيقة الأمر من أصل واحد ، وهي لم تصل إلى شكلها الحالي إلا بعد سلسلة طويلة من التطورات . وتنطبق هذه النظرية على الأنواع النباتية والحيوانية كما تنطبق على النوع البشري أيضاً . فلقد نشأ الإنسان من تطور بعض الأنواع الحيوانية ، وعلى وجه التحديد هو قد تطور عن نوع من أنواع القرود . لقد تكون هذا الرأي بالتدريج حتى كون عند داروين نظرية علمية متكاملة في منتصف القرن التاسع عشر ، وذلك عندما نشر كتابه المشهور عن أصل الأنواع ، ولكن قبل داروين بخمسة قرون اكتشف

(1) O. Yakhov : Qu'est-ce que le matérialisme dialectique, Editions de Moscou série, Essais et documents, pp. 11—12.

ابن خلدون هذه الحقيقة وصاغها صياغة علمية دقيقة (١). يقول ابن خلدون وأنظر إلى عالم التكوين كيف ابتداء من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذره وآخر أفق النبات مثل النخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الخلدون والصدف ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستند بالاستعداد الغريب : لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسم عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا (٢).

ويتعرض هذا النص البسائط الأهمية ، الذي لم يلتفت إليه أحد قبل ساطع الحمصرى ، بوضوح لفكرة التطور التدريجي في الأنواع النباتية والحيوانية ولأصل الإنسان أما لماذا لم يلتفت أحد إلى خطورة هذا النص فربما يرجع السبب في ذلك إلى أن كلمة « قردة » فيه مسحت ، وتحولت إلى « قدرة » في كثير من الطباعات وخاصة العربية ، وبذلك تجمدت الفقرة الأخيرة من النص من معناها الخطير كما يقول لنا الحمصرى ، ولكنها بقيت في النسخ الأجنبية . وقد استبدلت طبعة المقدمة التي اعتمدنا عليها وهي الطبعة الثانية من طبعة بيروت عام ١٨٨٦ كلمة « قدرة » بقردة وكذلك فعلت طبعة د . علي عبدالواحد والتي اعتمدنا عليها في النصوص الناقصة من طبعة بيروت ، ومعنى العبارة لا يستقيم إلا إذا كانت الكلمة هي « القردة » وليس القدرة . وليس هذا هو النص الوحيد الذي تحدث فيه ابن خلدون عن هذه

(١) ساطع الحمصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٦١

ص ٣٠٠

(٢) المقدمة ص ٨٤

الفكرة ، بل تحدث عنها مرة أخرى في الفصل الرابع من الباب السادس من طبعة د . علي عبد الواحد وافي وهو بعنوان « في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » . وهذا الفصل فير موجود في الطبعة البيروتية يقول ابن خلدون « وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أو الكتاب في فصل المدركين للغييب وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالم البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا يتخرم ، وأن الذات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استناداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما هو في النخل والسكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان ، وكما في القردة التي استجمع فيها السكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية »^(١) . ووضح من النص أن ابن خلدون يعتبر أن الكائنات الحية تتصل بعضها ببعض الآخر في سلسلة التطور ، فكل نوع حتى يؤدي بتطوره إلى نوع أرق وفي آخر السلسلة نجد الإنسان الذي تطور عن القرد .

ويقول لنا ساطع الحمري ، صاحب هذه الالتمائة الرائعة ، إن فكرة التطور التدريجي في الطبيعة كانت موجودة عند اخوان الصفا أيضا فهي ليست من ابتكاره ، إلا أن الجديد الذي أتى به ابن خلدون هو اعتباره أن القردة بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان^(٢) . ونعتقد أن هذه الفكرة المبتكرة التي أتى بها هذا المفكر العربي تستحق دراسة مستفيضة حتى يتضح الدور الذي لعبه ابن خلدون في نظرية التطور وحتى يتضح سبقه على داروين .

ولقد رأى ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية أيضا تخضع لقانون التطور بل إن التطور فيها أكثر وضوحاً منه في الظواهر الطبيعية ، وكل شيء في المجتمع الإنساني في تغير دائم ، ومفهوم الحركة متضمن في طبيعة الأشياء عنده . لقد

(١) د . علي عبد الواحد وافي : مقدمة ابن خلدون — طبعة ثانية — لجنة

البيان العربي — القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٩٨١ — ٩٨٢ .

شبه ابن خلدون عمر الدولة بالحياة الانسانية كما سبق أن بينا . ولم تكن هذه مجرد صورة بيانية استخدمها للمقارنة السطحية ، بل كانت مقارنة لها معناها العميق كما يقول لنا ليف لاكوست . قصد ابن خلدون أن يقول ، في رأى المفكر الفرنسي وفى رأينا ، أن الدولة فى تطور مستمر لأن الحياة فى حركة وتطور دائمين . إن إنكار التطور يعنى إنكار الحياة . والتطور عنده له طابع دياكتيكى ، فالكان الحى منذ خلقه يحمل فى طياته بذرة الموت . إن تطور الحياة الذى لا يمكن إيقافه يؤدى إلى الموت المحتم^(١) . لقد سبق بيان أن الهرم فى الدولة عنده شىء لا يمكن إيقافه ، إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، . إن القضية الديالكتيكية للحياة والموت ، أى وحدتهما وتعارضهما ، هذه القضية المرتبطة بطريقة لا مفر منها بتطور أى كائن منذ ولادته حتى نهايته ، لها مكانة هائلة فى المفاهيم الخلدونية . إن الطابع الديالكتيكى لفكر ابن خلدون يدهشنا بعصريته . فالواقع كسكل لا ينتج عند ابن خلدون من تراكم أشياء متفرقة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بل هو مجموع متجالس من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض الآخر ، ولها تأثير ضرورى ومتبادل فيما بينها .

ويذهب لاكوست إلى أنه يمكننا التعرف عند ابن خلدون على خاصيتين أساسيتين من خصائص الديالكتيك الميچلى ونحب أن نوضح معنى الديالكتيك قبل ذكر رأى لاكوست . الديالكتيك باختصار هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة ، والمجتمع ، والفكر على السواء . والآن ، ماهما هاتان الخاصيتان الرئيسيتان للديالكتيك عند ابن خلدون فى رأى لاكوست ؟ الخاصية الأولى هى مبدأ التأثير المتبادل والإرتباط الكونى بين كل الظواهر سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع . أما الخاصية الثانية فهى مبدأ التغير الكونى والتطور الذى لا يتوقف

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, F. Maspero—Paris 1966 — (1)
P. 209.

أبداً . ويضيف لا كوست أن أهمية وتكرار الأمثلة الديالكتيكية في مقدمة ابن خلدون يبينان بوضوح أن الأمر يعني بالنسبة لهذا المفكر خطأ فكرياً أساسياً وليس مجرد صدفة⁽¹⁾ . وهذا صحيح كما سيتضح عند الحديث عن الناحية الديالكتيكية في مفهوم العصبية والدولة ، وعندما نبيّن كيف أنها واضحة وأصلية .

إننا لو أدركنا أن مفاهيم ابن خلدون إنما هي مفاهيم ديالكتيكية لتكشف لنا كل أهميتها وكل معناها . ولكن يجب ألا نحاول البحث في مقدمة ابن خلدون عن عرض متجانس للمبادئ الفلسفية الديالكتيكية . فالمفاهيم الديالكتيكية عنده متأثرة عبر المقدمة ، كما أنها غالباً ما تكون ضمنية بمعنى أنه ليس لديها أساس فلسفي واعي . فهي لا تظهر إلا في إطار الملاحظات الواقعية والتأملات التاريخية .

والنطور عند ابن خلدون ليس دائرياً ، كما أنه لا يسير في خط مستقيم ، بل هو لولبي . ويمكن توضيح هذه الفكرة بالحديث عن الدولة مثلاً ؛ فكل دولة عند ابن خلدون تبلغ قمة مجدها وحضارتها ، ثم تهرم وتدهور . لتأتي دولة جديدة لا تبدأ من الصفر ، بل تأخذ بعض مآثره الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها ، وتخلق حضارة مختلفة نوعاً ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدماً وإن كان الاختلاف بسيطاً حتى أنه قد لا يلمح ، ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الاختلاف تماماً . ولسوق هنا لصا من لمصوص ابن خلدون يدل على نظرية التقليد لديه وإن دل أيضاً على نظرية التطور لدى صاحب المقدمة . يقول ابن خلدون : وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا ينفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجليل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت الأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى

Op. Cit., pp. 210-211.

(1)

ينتهي إلى المباشرة بالجملة ، (١) .

والنص يشير طبعاً إلى التطور المعنوي ، أى تطور المعاداة والتقاليد ، وليس إلى التطور المادى ، ولكن بما أن الأول نتيجة للثاني كما سألين بعد قليل فإننى اعتبر النص يصدق على نوعى التطور . ويشير النص بوضوح إلى أن حركة التطور هى حركة إلى الأمام عند مفكرنا ، ليست حركة محدودة وهادفة دائماً للهرم والفساد كما أعتقد بعض الكتاب ومنهم د . عبد العزيز عزت (٢) . والتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتنمو ثم تفتى . والقضاء عنده هو النهاية المحتمة دائماً ، شىء واحد فقط هو الذى يفلت من القضاء : التطور .

ولنتأمل ما يقوله ياخوت الذى اشتهر بتفسير وتوضيح المادية التاريخية الجدلية ليتضح لنا التشابه العجيب بين فكر المادية التاريخية الجدلية وفكر ابن خلدون . يقول ياخوت إن الظاهرة الطبيعية أيا كانت لا بد أن يكون لها بداية ، ثم تطور وتنمو لتهرم وليتهدى وجودها . وبالنسبة للنظرية الجدلية لا يوجد شىء نهائى ، فكل شىء بالنسبة لها لا بد أن يفتى فى النهاية ولا يفلت من هذا القضاء إلا نفس التطور الدائم أو المسار الدائم الذى تسير فيه الأشياء ، وهو الذى يتكون من عمليتى الظهور والقضاء . والتطور عبارة عن عملية صعود لانتهى من الأسفل إلى الأعلى . إن حلول الجديد بدلا من القديم يحتم نفى القديم . وعندما تهرم بدورها هذه الظواهر الجديدة سواء كانت طبيعية أو اجتماعية ، يأت عليها الدور لتنفى هى أيضاً بواسطة ظواهر أخرى جديدة . وهذا هو نفى النفى . وكل مرحلة جديدة أرقى من المرحلة التى سبقتها ، لأنها عبارة عن بقاء على العناصر الإيجابية فى القديم مع إضافة بعض

(١) المقدمة ص ٢٦

(٢) د . عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع — القاهرة

سنة ١٩٥١ ص ٣٨

الجديد إليه . إن نفي النقي يفترض النقي كما يفترض الإبقاء في آن واحد ، يفترض
القضاء والتطور . وأى تطور ينتج عن نفي النقي يحمل طابعا تقديميا . وهذه النتيجة
تنطبق على التطور الطبيعي كما تنطبق على تطور المجتمع الإنساني . أن التطور يتبع
خطا تصاعديا أى من أسفل إلى أعلى ، من البسيط إلى المعقد . وعموما يتخذ التطور
شكلا حلزونيا أو لولبيا (١) .

ونعتقد أن التطور كما يصوره ياخوت الذى يمد في الحقيقة تصورا للتطور
عند الماركسيين ، هو بمساره الديالكتيكي يشبه تماما التطور عند ابن خلدون . فكل
من ابن خلدون من جهة والماركسيين من جهة أخرى يقول بنفي الوجود بالنسبة
لآية ظاهرة ثم بنفي النقي ، كما يتفقان في أن التطور دائما حلزوني .

ولكن يجب أن تؤكد أن التطور رغم أنه في حركته العامة يسير إلى الأمام ،
إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون ، لأن الدولة عنده عندما تنهار فإن
هذا الانهيار يمثل نوعا من النكوص الجزئي أو بعض الرجوع إلى الوراء ، غير
أن الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر
تقدما .

ونقول الماركسية بنفس المعنى ولكن بعبارات تتفق وروح العصر إن حركة
التاريخ بالنسبة لها لا تسير في خط مستقيم ، ففي التاريخ الكثير من الحركات الرجعية
أو حركات النكوص إلى الوراء . إلا أن هذا لا يستطيع أن يغير من الاتجاه العام
لتطور التاريخ الذى يسير إلى الأمام عموما . إن التطور يأخذ شكلا حلزونيا لولبيا ،
أى هو عبارة عن مجموعة حلقات إلا أن هذه الحلقات لا تتكرر ولا تلامس بل

O. Yakhot : Qu'est - ce que le materialisme historique (1)
Editions de Moscou — Série Essais et documents —
148-158.

نتيجة إلى أعلا(١) .

ويرد لخباني بطريقة مبتكرة على الذين لا يرون في دورة التطور لدى ابن خلدون
أى تقدم حيث يقولون إن العمران الحضري عندما يسقط تبدأ الدورة من جديد
بالعمران البدوي ، أى أنه رجوع إلى الوراء أى رجوع إلى مرحلة أكثر بدائية .
ويرد لخباني على هذا الهجوم قائلاً إن العمران الحضري الذى يمتدنى متقدماً فى الحقيقة
مادياً فقط عن العمران البدوي . لحياة الحضرة حياة سهلة راقية كلما راحة ورفاهية
وكسل وتراخ ، إنها حياة تفسد القيم والعادات والتقاليد . ولذا فالرجوع إلى الحياة
البدوية ليس نكوصاً ولا فقداناً للمنجزات الحضارية بل هو تنقية للعادات والتقاليد ،
هو رجوع إلى ينبوع إلى المروءة والشهامة والشجاعة . ووفقاً لهذا التفسير يكون
العمران الحضري وما يأتى به من ترف هو بداية أفول المجتمع . . . من حيث القيم
طبعاً(٢) .

وبعد أن القينا نظرة عامة على التطور عند ابن خلدون علينا الآن أن ندرس
العوامل التى تحكم فى هذا التطور . ويقول لنا سيذوبوس أن الاتجاه الطبيعى هو أن
يؤخذ نوع معين من الوقائع وينادى به سبياً أساسياً لسكل الوقائع الأخرى . ولقد
أخذ الدين سبياً أساسياً للتطور ، فى المصور التى كان الدين يلعب فيها دوراً بارزاً
والى كان مسيطراً فيها على الحياة . ويضرب لنا مثلاً بفيكو . وفى القرن التاسع
عشر أخذ العلم أساساً للتطور التاريخى ويضرب لنا مثلاً بياكل . وهناك من تخصص
فى دراسة تاريخ الوقائع الاقتصادية وإعتبر الحياة الاقتصادية هى المتحكمة فى تطور
التاريخ ، وتكونت بذلك النظرية التى تسمى بالتأويل أو التفسير الاقتصادى للتاريخ .

Op. Cit., pp. 160-161.

(1)

.M.A. Lababi : Ibn Khaldoun Editions Segners—

(2)

1968 pp. 39 et 41.

ولا يوافق سينوبوس على تسمية النظرية بالتفسير أو التأويل المادى للتاريخ ، لأن
تعبير مادى . . . تعبير خاطئ . فلك أن المادية أساساً نظرية ميتافيزيقية . والتعبير
الصحيح إذن هو التفسير الاقتصادى للتاريخ . وسنأخذ بهذه التسمية لأنها أدق (١) .
وأكبر مثال على تلك النظرية هم الماركسيون ، إلا أن ابن خلدون سبقهم بخمسة
قرون في النظر إلى تطور التاريخ من تلك الزاوية كما سنبين فيما يلي .

(١) Seignobos : La méthode historique appliquée aux
Sciences Sociales. Alcan—Paris 1911, pp 203 et 264.

٢ - العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره

(١) الاقتصاد متحكماً في التاريخ والتطور :

يقول لنا ابن خلدون : إن أحوال العالم والأمم وهوائهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول،^(١) . ومن الغلط الخلق في التاريخ التحول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأمصار ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الخفا إذ لا يقع إلا بعد أحقاب مطاوعة فلا يكاد يتخطى له إلا الأحاد من أهل الخليفة،^(٢) . إن كل شيء في العالم في تطور دائم إذن . فالدول وفاداتها والنحل أو المهن المختلفة . ولكن ما الذي يتحكم في هذا التطور ؟ ما هو العامل الأساسي الذي يسيطر عليه ؟ يهيئنا ابن خلدون : « أعلم أن اختلاف قعاتهم من المعاش » . ومعنى هذه الجملة أن النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد أسلوب الحياة . وفي هذه الجملة القصيرة ولكن البالغة الأهمية يبدو ابن خلدون مبشراً للمادة التاريخية . وهي ليست ملاحظة عابرة بل لقد أعطى ابن خلدون هذه الفكرة أهمية كبرى وجعلها أساس التفرقة بين العمران البدوي والعمران الحضري . فالاختلاف بين العمران البدوي والعمران الحضري يرجع قبل كل شيء إلى الاختلاف في أسلوب الإنتاج . فالعمران البدوي يعتمد على زراعة الأرض أو

(١) المقدمة ص ٢٥

(٢) المقدمة ص ٢٥

على تربية الحيوانات ، بينما العمران الحضري يعتمد أساساً على الصناعة والتجارة .
ويقول ابن خلدون : « فمنهم (أى الناس) من يستعمل الفلاح من الغراسة والوراثة
ومنهم من يقتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل والدود لتأجها
واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلاح والحيوان تدغوم الضرورة ولا بد
إلى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارخ للحيوان
وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضروريا لهم . . . ثم إذا اتسعت
أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من القنى والحرفة دعاهم
ذلك إلى السكون والدعة وتماونوا فى الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات
والملايس والتأنيق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للنحضر ثم يزيد
أحوال الرفة والدعة فتعجب عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنيق فى علاج القوت
واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها . . . وهؤلاء هم الحضرة
ومعنا الحاضرون أهل الامصار والبلدان ، (١) ويقول أيضاً أميناً أثر نوع الإنتاج
والحياة الاقتصادية عموماً فى الحياة الإنسانية : « وأهل الحضرة اسكثرة مايعانون
من قنن الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها
قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر . . . وأهل البدو وإن كانوا
مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه فى المقدار الضرورى لافى الترف ولا فى شئ من
أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم فى مقاماتهم على نسبتها وما يحصل
فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير
منهم ، (٢) ويتحدث ابن خلدون عن شجاعة البدو وعن فقدان هذه الصفة لدى
أهل الحضرة فيقول : « والسبب فى ذلك أن أهل الحضرة اتقوا جنوبهم على مهاد
الراحة والدعة وأنغمسوا فى النعم والترف ووكّلوا أمرهم فى المدافعة عن أموالهم

(١) المقدمة ص ١٠٥

(٢) المقدمة ص ١٠٧

وانفسهم إلى ولايتهم والحاكم الذى يسوسهم والحامية التى تولت حراستهم واستقاموا إلى الاسوار التى تحوطهم ... (١) وواضح من هذه النصوص أن النشاط الاقتصادى يتحكم فى الحياة الاجتماعية والتنظيم السياسى وفى أخلاق الناس وأفكارهم . وهناك لصوص عديدة جداً فى المقدمة تشير إلى نفس المعنى وقد اكتفينا بتلك التى ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر .

إن حياة البدو تمتاز بالبساطة فى كل شئ ، ونظمهم السياسية والاقتصادية بسيطة هى الأخرى ، وهم يمتازون بالبساطة والقوة ، ولذا يعرفون كيف يدافعون عن أنفسهم ضد أى عدوان ومجتمعهم مستقل تماماً ولا يتعرض لأية ضغوط . والبدو يعمدون لسد حاجاتهم فقط . ويتوج كل هذا ميل إلى الخير وحب للفضائل وكراهية للشر والذائل . أما سكان المدن ، وهم أصلاً من البدو وتحولوا إلى حضريين نتيجة لتطور أسلوب حياتهم ، فإن طبيعة حياة المدن تفرض عليهم حاجات ومطالب جديدة يجعلها البدو . ويتطرق النرف إلى حياتهم وعاداتهم من كل جهة ، وتمحل القيم بالتدريج نتيجة للاغراق فى المذات والكسل . ويؤدى كل هذا إلى اضمحاف النشاط الاقتصادى إذ يصبح معظم الناس عاطلين . وهم يفتقرون نتيجة لطبيعة حياتهم ، إلى الشجاعة والقوة ولذا يطلبون الحماية الأمر الذى أدى إلى ضرورة وجود الدولة . نفس المعنى قاله به ماركس فى شقاء الفلسفة : « إن الناس عندما يكتسبون قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط إنتاجهم وبغير نمط الإنتاج ، أى بطريقة كسب حياتهم فإنهم يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية . أن الناس الذين يقيمون علاقات اجتماعية وفقاً لنوع إنتاجهم المادى ينتجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقاتهم الاجتماعية » (٢) .

(١) المقدمة ١٠٩

Marx: Misere de la philosophie. Editions Sociales — (٢)
Paris 1946 — p. 88.

ويقول لينين : « لقد لاحظت ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء القومي السياسي ولذا أثار انتباهه الأكبر إلى دراسة هذا النظام الاقتصادي » (١) . ويقول ماركس في « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » : « إن نمط الحياة المادية يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية معاً . ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم . إن التغيير في الأساس الاقتصادي يقرب رأساً على عقب بسرعة أو يبطئ كل البناء الفوقي الهائل » (٢) .

إن هذه النصوص المختلفة والتي تعبر عن روح الفكر الماركسي في هذه المسألة شديدة الشبه بنصوص ابن خلدون التي أوردتها . والأساس في كل منهما أن التطور الاقتصادي يؤثر على الحياة السياسية والاجتماعية بكل عناصرها . حتى « الملك » لا يمكن لأي شعب أن يقيمه ، فلا بد أن يكون على درجة معينة من التقدم الاقتصادي حتى يستطيع تحقيق ذلك . يقول صاحب المقدمة فيها في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم من سياسة الملك » : « والسبب في ذلك أنهم أكثر بدانة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر وأغنى عن حاجات التلوث وجوبها لاعتبادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقيادهم بعضهم لبعض لا يلافهم ذلك وللتوحش » (٣) .

حتى الفترحات وما تحدثه من تغيير في مجرى التاريخ جعل لها ابن خلدون سبباً

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية . دار التقدم — موسكو سنة

١٩٦٨ ص ٧١

(٢) نقلاً عن : V. Lénine — Ouvres Choies Editions en

Langues étrangères, Moscou, p. 90.

(٣) المقدمة ص ١٣٢

اقتصاديا . يقول في فصل بعنوان «في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع ، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبعاد . . . وأيضاً فمؤلاء المترواحشون ليس لهم وطن يرتافون منه » (١) . أى جعل ابن خلدون الشعوب التي تقوم بالفتوحات هي الشعوب الأقل تقدماً والتي تلشوق إلى امتلاك الأراضي الواسعة لأنها لا تملك إلا أقل القليل .

ابن خلدون هو إذن أول من قال بالتفسير الاقتصادي للتاريخ ، فهو الأب الشرعي لتلك النظرية . ولكن هل يعنى هذا أنه قال بالاقتصاد كعامل وحيد متحكم في تطور التاريخ ؟ لا . لقد عده أهم العوامل ولكنه ليس العامل الوحيد فالبيئة الجغرافية والمناخ من العوامل المتحركة أيضاً في تطور التاريخ ، ويضاف الدين أحياناً إلى هذين العاملين ، ولقد كان ابن خلدون نافذ الفكر عندما رأى أن عاملاً وحيداً لا يمكنه أن يتحكم في سير التاريخ . لقد قال بمجموعة عوامل تتفاعل بعضها مع البعض الآخر وتساهم جميعاً في تطور التاريخ ، واكتفى ابن خلدون بترجيح كافة العامل الاقتصادي على بقية العوامل .

والفكرة الشائعة بهوما عن ماركس وعن الماركسيين أنهم قالوا بأن العامل الاقتصادي هو الذى ينفرد بتوجيه التاريخ . ولكن هناك نصوصاً تقول عكس ذلك وتثبت أن ماركس مثله مثل ابن خلدون أعطى الأولوية للعامل الاقتصادي ، وإن لم يجعله العامل الوحيد المسيطر على التطور . وأهم هذه النصوص التي تثبت ما أقوله خطاب وجهه انجاز رفيق كفاح وفكر ماركس إلى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٨ قال فيه «إن على ماركس وعلى أنا بالذات أن نتحمل مسئولية إعطاء بعض الشبان (يقصد الشباب الماركسي) أهمية أكبر مما ينبغي إلى الجانب الاقتصادي . والسبب في ذلك يرجع إلى أننا كنا في مواجهتنا لأعدائنا الذين ينكرون

العامل الأساسى ، وهو العامل الاقتصادى ، تؤكد عليه بقوة ولذا كثيرا ما كنا لا نجد لا الوقت ولا المكان ولا الفرصة لإعطاء بقية العراجل التى تسهم فى التفاعل المسكاته اللاتقة بها^(١) . ونعتقد أن هذا هو السبب فى أن كثيرا من شراح ومؤولى النظرية الماركسية السطحيين حولوها إلى حتمية اقتصادية أى أنهم جعلوا الاقتصاد هو الذى يتحكم فى تطور التاريخ بمفرده . وهذا خطأ كما هو واضح من خطاب انجلز .

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن نقطة أخرى من فكر ابن خلدون نرى ضرورة تحديد نوع مادية ابن خلدون . إنها مادية من نوع جديد ، يمكن أن نقول عنها ما قاله رسل عن مادية ماركس : « إنه (يقصد ماركس) عندما يتحدث عن التصور المادى للتاريخ لا يؤكد على المادية الفلسفية بل على الأسباب الاقتصادية للظواهر الاجتماعية »^(٢) . ويقول كل من بودوسيتينك ويانخوت فى كتابهما عن المادية الجدلية ، إن ماركس يختلف فى ماديته عن سابقيه من الماديين من حيث أن هؤلاء كانوا ماديين فقط فى تفسير الظواهر الطبيعية لا فى تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية ، إذ كانوا يظنون فى هذا المجال مثاليين ورأى كل من ماركس وانجلز أن رسالتهم هى الانتهاء من بناء المادية وذلك بتطبيقهما على الحياة الاجتماعية بإعطاء تصور مادى على التاريخ^(٣) . أليس هذا ما فعله ابن خلدون قبلهما ؟ ألا يستحق شرف التسمية بمستكمل المادية ؟ نعتقد ذلك ولا بد أن يقتنع بذلك كل من يقرأ المقدمة .

(١) نقلا عن Garaudy : Karl Marx — Editions Seghers 1964 p. 106.

(٢) Russel . Histoire des Idées au 19ème siècle : Liberté or organisation — N.R.F. Paris 1951, p. 171.

(٣) V. Podossietnik et O. Yakhot . Précis de materialisme dialectique — Editions du Progrès, Moscou, p. 15.

ب - أثر الطبيعة على المجتمعات الانسانية :

أشار ابن خلدون إلى أثر الطبيعة على الأفراد والمجتمعات وهو في هذا مبشر لمولتسكيو . وهو يتحدث في أكثر من موضع عن هذه الفكرة بطريقة تجعله مبشراً أيضاً لقضايا المادية التاريخية ، ولكن هل كان ابن خلدون أول من قال بتأثير الطبيعة سواء كانت متمثلة في المناخ أو البيئة الجغرافية على المجتمع الإنساني ؟ يجيبنا عن هذا السؤال سومرويل في تلخيصه لكتاب توينبي الشهير ، دراسة للتاريخ ، قائلا إن الاغريق أرجعوا الاختلافات الحضارية إلى سبب آخر غير الجنس إذ قالوا بالمكان والمناخ . فهناك بحث بعنوان « تأثير الهواء . والمكان والمياه ، وضعه هيبوقراط في القرن الخامس قبل الميلاد يبحث في هذا الموضوع . والغريب أن أفكار هذا الكتاب كما يعرضها سومرويل شبيهة بأفكار ابن خلدون في هذا الموضوع . والسبب في ذلك يرجع في اعتقادنا إلى أن الإثنين درسوا الواقع واستنتجا منه آراءهما ولذا جاءت متشابهة (1) .

رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الإنساني ، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض ، وموقعها ، ودرجة خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التي تنتجها ، والمواد الخام التي تقدمها ومناخها . فالطبيعة تحدد إذن النشاط الإنساني وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله . وهي أيضاً تحدد الصفات الجسدية والسيكولوجية للإنسان ، بل وتحدد نوع حياته الثقافية . وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها .

لقد قسم الأرض إلى سبعة أقسام بعضها معتدل مثل الثالث والرابع والخامس ، وبعضها شديد البرودة مثل الثاني والسادس ، وبعضها شديد الحرارة مثل الأول

Somerwell : L'histoire, un essai d'interprétation R.F. (1)
Paris 1951 P. 69.

والسابع . وإعتبر أن الأقاليم المعتدلة المناخ هي مواطن ازدهار الحضارة ، أما الأقاليم المتطرفة المناخ سواء كانت شديدة الحرارة ، أو شديدة البرودة ، فهي على العكس لا يمكن أن تتقدم حضاريا بنفس المعدل ، لأن المناخ يعوق حركة التطور . يقول صاحب المقدمة عن الأقاليم المعتدلة . « لهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأفوات والفواكه والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا حتى الثبوت فإنما توجد في الأكثر فيها ، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكل النوع في خلقهم وأخلاقهم . وأهل هذه الأقاليم أكل لوجود الاعتدال لهم فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأفواتهم وصنائعهم ويبتعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم . وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم والسبب في ذلك أنهم أبعدهم عن الاعتدال بقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبتعدون عن الانسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم في الديانة أيضا فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . . فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الناس قريبة من أحوال البهائم . إن هذا اللون (الأسود) شمل أهل الأقاليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة أحدهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من شمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضا البياض مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال . . فيضصف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزهورة ويتبع ذلك

ما يقتضيه مزاج البرد المفرد من ذرقة العيون وبرش الجلود وهوية الشعور . . . وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابغ المنحرف إلى الياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدرج مع الأيام وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسود ألوان أعقابهم وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء ، (١) . ويقول : إن طبيعة الفرح والسرور هي إنقشار الروح الحيواني ونفسيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو إنقباضه وتكاثفه . وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء . والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح . . أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر واشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة ، (٢) .

قصدا أن نسوق كل هذه النصوص لنقدم صورة متكاملة عن نظرية ابن خلدون في أثر المناخ أو الهواء كما يسميه ابن خلدون على إبدان البشر وعلى أخلاقهم وعلى نشاطهم وبالتالي على الحضارة . إن المناخ المعتدل يجعل الناس معتدلين في كل شيء : أجسامهم وألوان بشرتهم وأمزجتهم وأخلاقهم . ليس هذا فقط بل إن الأنبياء لا يظهرون إلا في المناطق المعتدلة ! وعلى ابن خلدون هذا الرأي المادى فيما يتعلق بظهور الأنبياء بأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم « أكل الأنواع » . ونعتقد أن هذا الرأي ، رغم تعليله ، يتمتع بجملة شديدة لأنه يمكن أن يقول على أن النبوة هي أيضا كأي نوع من أنواع الإنتاج الفكري ، تنبع من مناخ معين ، أى أنها

(١) المقدمة ص ٧٢ — ٧٣ — ٧٤

(٢) المقدمة ص ٧٥ — ٧٦

تتاج ظروف مادية معينة . أما الأقاليم غير المعتدلة سواء كانت باردة أو حارة فإن أصحابها يتميزون بخلق قريب من خلق الحيوانات ولا تظهر النبوة عندهم ، ولا يرد لهم لديهم العلم ، وسكان الأقاليم الحارة سود البشرة نتيجة للحرارة الشديدة كما أن مشاعر الفرح والسرور سائدة بين السكان نتيجة لشدة الحرارة أيضاً . وعلى العكس من ذلك يتميز سكان المناطق الباردة ببياض البشرة لقلة الحرارة وبالاخساس بالحزن والسكابة الناتجين عن برودة الجو .

لقد لاحظ ابن خلدون بعض الظواهر فدرسها دراسة نستطيع أن نقول إنها علمية وصاغها في شكل قوانين بقدر المستطاع ليكون نظرية متكاملة عن المناخ وأثره في الناس . هل سبق أحد ابن خلدون في القول بهذه النظرية ؟ يقول ابن خلدون : « وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تحليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمتهم ومانشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه »^(١) واضح إذن أنه لا جالينوس ولا الكندي ولا المسعودي ، درسوا هذه المسألة دراسة عميقة بحيث يتأثر بها ابن خلدون ، بل كانت تحليلاتهم للظواهر التي يلاحظونها تحليلات خالية من أي برهان . ويؤكد د . طه حسين رأي ابن خلدون قائلاً إن الفيلسوف الكندي في القرن الثالث الهجري ومن بعده المؤرخ المسعودي في القرن الرابع الهجري كتبوا في نفس الموضوع ولكنهما لم يفعلوا ذلك بطريقة علمية تحاول التدليل والبرهان كما فعل ابن خلدون . وسبق الأديب الجاحظ ابن خلدون في الكتابة في هذا الموضوع ولكنّه فعل ذلك بوصفه أدبياً^(٢) . ابن خلدون هو إذن أول

(١) المقدمة ص ٧٦

T. Husseln: La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (٢)
Paris 1918, p. 89.

من كتب في هذا الموضوع بين العرب ، ولم يسبقه إلى الكتابة في العالم إلا المفكر اليوناني الذي أشرت إليه : هيبو قراط .

كما أن للمناخ أثراً كبيراً على الناس فكذلك للبيئة الجغرافية تأثير كبير . فهناك مناطق قنية بالمواد الغذائية بينما مناطق أخرى فقيرة في هذه الناحية . يتميز سكان النوع الأول من المناطق ، وذلك لكثرة ما يأكلون بالبلادة الجسدية . وبالتالي البلادة الفكرية أما سكان النوع الثاني من المناطق فيبتazon بالنشاط الجسدي والفكري لقلة ما يأكلون . فإين خلدون المتمسك دائماً بفكرة البساطة والإعتدال في كل شيء . يفضل الإعتدال الشديد في الأكل لأنه في رأيه يعوق النشاط . يقول : « أعلم إن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المناخ وإعتدال الطبيعة ووفرة العمران وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة فسكانها في شغل من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل المثلثين من حناجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم من التلؤلؤ إلا أن ذلك في بعض الاحياء . . . وتهدم بقصرون في غالب الأحوال على الألبان . . . وتهدم مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم من أهل التلؤلؤ المنغمسين في العيش قالوا أنهم أصنى وإبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . . . فإننا نجد أهل الأقاليم المخصصة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخصونة في أجسامهم » (١) .

وهناك مفكر فرنسي شهير جداً بحث في ابن خلدون وتوصل إلى آراء شديدة

الشبه بأراء المفكر العربي ، نقصد به المفكر الفرنسي مونتسكيو صاحب كتاب « روح القوانين » ، وهو من مفكرى القرن الثامن عشر . وفلسفة مونتسكيو التاريخية تدور حول نظريتين هامتين : أولهما نظرية تأثير الطبيعة والجغرافيا على طبائع الأمم وتطورها عبر التاريخ ثانيهما نظرية تأثير الناحية الاقتصادية في الوقائع التاريخية . يقول مونتسكيو في الفصل الثانى من الباب الرابع عشر « إن الحيوية تزيد في المناخ البارد . . . وهذا المزيد من القوة يجب أن يكون له كثير من النتائج : مزيد من الثقة بالنفس مثلا ، ومزيد من الشجاعة ، ومزيد من الاحساس بالتفوق وبالتالي رغبة أقل في الانتقام ، ومزيد من الاحساس بالطمأنينة وبالتالي مزيد من الصراحة وقدر أقل من الشكوك والدبلوماسية والمكر . . . إن سكان البلاد الحارة يتجملون مثل الميجائز ، بينما سكان البلاد الباردة شجعان مثل الشباب » (١) . هذا مثال على أفكار مونتسكيو ، وهو ليس الوحيد الذى يدور حول هذا الموضوع بل هناك العديد من النصوص التى تشرح تأثير المناخ والبيئة الجغرافية على الانسان .

ولقد درس مونتسكيو ذلك التأثير ليبين ضرورة اختلاف القوانين حسب المكان . وتضمن كل من الباب الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، والتاسع عشر البحث في هذا الموضوع . وفي رأينا أن ابن خلدون قد تفوق عليه من حيث دقة العرض العلمى للموضوع . ولم يكن مونتسكيو أول من قال بهذه الفكرة بعد ابن خلدون بل سبقه بودان المفكر الفرنسى صاحب كتاب « الجمهورية » الذى عاش في القرن السادس عشر . إلا أن الاضواء لم تسلط عليه كما سلطت على مونتسكيو و« روح القوانين » كتاب مشبع بغايات سياسية عملية والمسائل التى يعالجها ترمى بوجه عام إلى تقرير دور السياسة المثلى ، فى حين أن مقدمة ابن خلدون على العكس

Montesquieu : De l'esprit des lois—Garnier Freres, (1)
Paris 1910—p. 207.

تكاد تكون مجردة من كل نزعة سياسية وعملية ، وكل ما كانت تهدف إليه هو دراسة الواقع الاجتماعي في محاولة لمعرفة القوانين التي تتحكم فيه أثناء تطوره . وما يؤخذ على مونتسكيو أيضا أنه لم يكن لكتابه خطة علمية دقيقة يلتزم بها بل سار على طريقة مبدئية . وكثيرا ما نجد يتحدث في فصل من الفصول عن موضوع سابق عليه تورا فيعطيه كعنوان عبارته التقليدية «استكمال لنفس الموضوع ، ، ولو كانت لديه خطة دقيقة لكتابه لادمج كلا من الفصلين مثلا .

ومثله مثل ابن خلدون اهتم في فلسفته التاريخية ببيان أهمية العوامل الاقتصادية في تطور التاريخ . واتخذ فعل ذلك في الكتب العشرين والحادية والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين . ولم يسبق ابن خلدون مونتسكيو لحسب في بيان علاقة الاقتصاد بالتاريخ بل فاته بعمق التفكير ودقة المنهج الذي درس به هذه العلاقة .

ونحب أن نشير ونعهد بصدد المقارنة بين هذين الفيلسوفين إلى أن كلا من ابن خلدون ومونتسكيو اتفقا على أن الحاكم ، سواء كان سلطانا أو أميرا ، يجب ألا يمارس التجارة . يقول ابن خلدون : « إن تجارة السلطان ، غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فإن الرعايا متكاثرون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته » (١) .

أما مونتسكيو فيقول لنا في الفصلين التاسع عشر والعشرين ، والاول بعنوان أن الأمير يجب ألا يشترك في التجارة والثاني بكلمة له : « إن أحد الأباطرة

عندما رأى مركبا تنقل بضاعة تخص زوجته أمر بحرقها قائلا : كيف سيكسب الناس قوتهم إذا شاركناهم في نفس مهنتهم». ويضيف مونتسكيو أن هذا الامبراطور كان في استطاعته إضافة « ومن الذي يستطيع إيقافنا لو أننا مارسنا الاحتكار» (١) . ليس هناك تقابه قوى جدا بين النصين من حيث الفكرة وإن اختلفت طبعا طريقة العرض واختلف الأسلوب ؟ واعتقد أن نص ابن خلدون متفوق على نص المفكر الفرنسي من حيث الدقة العلمية ، فبينما أسلوب ابن خلدون هو أسلوب العالم الاقتصادي نجد أن أسلوب مونتسكيو هو أسلوب الأديب الذي يقدم فكره في قالب قصصي .

ولضيف أخيرا أن « روح القوانين » يبحث في القوانين والشرائع ولا يتطرق إلى الحديث عن التاريخ إلا من جهة علاقته بالقوانين والشرائع في حين أن مقدمة ابن خلدون لا تلتفت إلى مسائل القوانين والشرائع بل تسعى لدراسة العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية دراسة مباشرة .

وقبل أن ننتقل بحديثنا إلى نقطة أخرى نذكر نصا لماركس يبين أنه هو أيضا رأى أن البيئة الطبيعية لها تأثير عظيم على المجتمع الإنساني وتطوره أي على التاريخ حتى يتضح التشابه بينه وبين ابن خلدون في هذه المسألة . يقول ماركس في كتابه « ١٨ برومير » : « إن الناس يصنعون تاريخهم إلا أنهم لا يصنعونه باختيارهم في ظروف محددة بطريقة مباشرة وموروثة من الماضي ... إن الجغرافيا هي التي تحدد التاريخ وليس العكس » (٢) .

(١) Montesquieu : De l'esprit des Lois — Garnier Frères — Paris 1910 — p. 307.

(٢) نقلا عن Garaudy : Karl Marx, Editions Seghers 1964, p. 94.

(ج) أثر الدين على فلسفة التاريخ عند ابن خلدون :

يقول لنا جاستون بوثول في كتابه عن ابن خلدون إن أهم ما كان يشغل ابن خلدون هو محاولته الدائمة في رفع التناقض بين رأى من آرائه مع تعاليم الدين^(١) . لقد كان صاحب المقدمة فيما يرى ، باعتباره أساساً رجلاً مسلماً ، يعتقد أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة . وهذا لا يتعارض طبعاً مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ ، مثل العامل الاقتصادي والطبيعية وقوانين الجبرية التاريخية ، فالعناية الإلهية فوق كل شيء . ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء .

إن صلة الله بالعالم الإنساني مبسطة عنده بسطاً واسعاً . ويقطع صاحب المقدمة بأن صلة الله بالعالم الإنساني ظاهرة في كل زمان ومكان . يقول في المقدمة « والله سبحانه خلق ما في العالم للإنسان وامتنَّ به عليه في غير ما آية من كتابه فقال خالق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهد ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف »^(٢) .

يقول لنا ساطع الحصري في فصل بعنوان « التفكير والإيمان » في كتابه « دراسة عن مقدمة ابن خلدون » ، إن المقدمة في مجموعها تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوى بالإيمان وعلى أنه يؤمن بالله والإسلام إيماناً راسخاً حقيقياً . ولا يوجد في المقدمة فقرة واحدة ، تدل على أن ابن خلدون قد خامر شك في

(١) Gaston Bouthoul . Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale (١)
Paris 1930 — p. 27.

(٢) المقدمة ص ٢٢٢ — ٢٢٣

الله والدين ولو لحظة واحدة (١) .

ما مدى أثر الدين في الحياة الاجتماعية وتطورها ؟ يقول لنا ابن خلدون :
« لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع الضروري للبشر . . فوجب أن يرجع ذلك
إلى قوانين سياسية مفروضة يسلبها الكافة ينقادون إلى أحكامها ... فإذا كانت هذه
القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية وإذا
كانت مفروضة من الله بإشارته يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافذة في الحياة
الدنيا وفي الآخرة » (٢) .

« وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي
وإنها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بد للبشر من
الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرح مفروض عن عند
الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متبذراً عنهم بما يودع الله فيه من
خواص هدايته ليوقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير
إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه إذ الوجود وحياة البشر
قد أتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالهصبية التي يقتدر بها على قهرهم
وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء فليكون بالنسبة إلى الجهوس
الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثرهم أهل العالم ومع ذلك فقد كانت الدول والآثار
فضلاً عن الحياة » (٣) .

(١) ساطع المصري — دراسات عن مقدمة ابن خلدون — مكتبة الخانجي .

القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٤٩١

(٢) المقدمة ص ١٦٥ — ١٦٦

(٣) المقدمة ص ٢٨

تغير هذه الفقرات بوضوح إلى أن ابن خلدون يرى أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد في غيبة الدين ، وأن السياسة يمكن أن تتمض بلا شرع ، إلا أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الانسانية أفضل . يقول في المقدمة في فصل بعنوان « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أهلها قوة على قوة المعصية التي كانت لها من عددها » : « والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل المعصية وتفرّد الوجهة إلى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة .. وهذا كما وقع لعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بغضا وثلاثين ألفا في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمئة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين » (١) . هذا الإلتصار المذهل ، الخارق للعادة ، والمتحدى لكل قوانين الحرب الواقعية يرجعه إذن ابن خلدون إلى الدين ، أي ابن خلدون كان يرجع أحيانا للدين فيفسر بعض حقائق التاريخ ، وهو يفعل ذلك عن اقتناع وليس عن رياء وأسلوبه يدل على مدى إيمانه بما يقول . ولذلك فإن فون فيسندنك عندما قال في مقال له بعنوان « ابن خلدون — مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر » ، نشرة الأستاذ محمد عبد الله عنان في نهاية ترجمته لكتاب طه حسين عن ابن خلدون : « وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يهرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة ، وهو ما ينتظر من كاتب مسلم يبد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وأنتك لتشعر بذلك عندما تقرأ ما كتبه

(١) المقدمة ص ١٢٨

عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الأمصار، (١) . عندما قال ذلك كان متجنباً على ابن خلدون .

ويتحدث عن النبوة فيقول : « أعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عباده يعرفونهم بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم .. وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار : السكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إليهم ... وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مسع خطيط (٢) . « ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أفعال يمجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور العباد (٣) . الأنبياء . إذن رسل الله إلى البشر لينقلوا إليهم تعاليمه ، وليرشدوهم إلى الطريق السوي ، أي أن لهم دوراً في تطور المجتمع وفي سير التاريخ . ومن علامات النبوة الإتيان بمعجزة ، أي بما يعجز البشر عن الإتيان بمثله . ومن علاماتها أيضاً الوحي الذي يحدثنا ابن خلدون عن كيفية حدوثه . وهذا النص يشير إلى مفهوم إسلامي تقليدي عن النبوة إلا أن في المقدمة بعض النصوص التي تكشف عن نظرة إنسانية اجتماعية للنبوة . يقول ابن خلدون عن سكان الأقاليم غير المعتدلة في حديثه عن تأثير المناخ على البشر : إنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات المعجم ويعبدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوة

(١) طه حسين : فلسفة ابن خلدون إلى اجتماعية - ترجمة محمد عبد الله هنان -

طبعة أولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٢٥ ص ١٧٩

(٢) المقدمة ص ٨٠

(٣) المقدمة ص ٨٢

ولا يدينون بشريعة إلا لمن قرب منهم من جوارب الاعتدال،^(١) ويتأكد هذا المعنى في حديثه عن الأقاليم المعتدلة إذ يقول: «حق النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها ولم تقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وإخلاصهم»^(٢).

ويرى د. محسن مهدي أن النبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة إنسانية فالنبي كائن بشري، وخصائصه خصائص إنسانية، ومعرفة معرفة إنسانية، وقدراته قدرات إنسانية، وسلوكه سلوك إنساني وغاياته إنسانية. ولكن هذا لا يعني أن أي إنسان يمكن أن يكون نبياً بفضل تعلم وممارسة فن معين. كما أن هذا لا يعني أنكار ما يسميه المسلمون الأصطفاء الإلهي. على عكس ذلك يعتقد ابن خلدون أن النبوة هي من ناحية معينة أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني، وعلى النبي أن يحيا حياة كلها استقامة حتى قبل الوحي^(٣). وهدف النبي عمل كما سبق لنا أن قلنا فهو مرسل لتبليغ رسالة الله للبشر وتوجيه الناس إلى مافيه الخير. إن القانون الذي يسنه من شأنه أن يصون المجتمع، كما أنه يبت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقه حياته، كما أنها تخلق فيه أنظمة جديدة وتمطيه اتجاهات جديدة. الأنبياء إذن يلعبون دوراً اجتماعياً كبيراً في التاريخ^(٤).

والدين قد يكون له عظيم الأثر على بعض الشعوب ويفرق تأثيره تأثير المعصية. يقول ابن خلدون في فصل بعنوان «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية وأثر عظيم من الدين على الجملة»: «والسبب في ذلك أنهم

(١) المقدمة ص ٨٣

(٢) المقدمة ص ٨٣

(٣) M. Mahdi : Ibn Khaldun 'S philosophy of history. (٣)
G. Allen and Unwin Ltd. London, 1957. p. 25.

Ibid- p. 113.

(٤)

لخلق التوحش الذى فيههم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلبة والآنفة وبعد
الهمة والمنافسة فى الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الإملاية
كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل إنقيادهم
وإجتاعهم^(١) . الدين إذن له تأثير يفوق تأثير المصيبة على الناس لأنه يقتضى
على كل أسباب التطاحن ويقرب بينهم ، مهما اختلفت المصيبات .

إن تفكير ابن خلدون العقل ذى النزعة المادية التجريبية لا يتعارض مع إيمانه
القوى بالله وبالاديان وتأثيرهما على التاريخ . فإلى جانب العوامل المادية ، هناك
عوامل روحية لها عظيم الأثر على التاريخ . ولقد كان إيف لاكوست مدركاً تماماً
روح كتابات ابن خلدون حينما قال : إن ابن خلدون يبحث عن الأسباب العميقة
لتطور التاريخ فى الألفية الاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك فهو رجل من القرن
الرابع عشر وجزء من فكره متأثر بشدة بالدين^(٢) .

ولعل «جيب» كان أحسن من شخص مواقف ابن خلدون من هذه المسألة فى المقدمة
حيث قال : إن الدين لا يأخذ المسكناة الأولى فى كتابة ابن خلدون ويرجع ذلك
إلى أن الهدف من دراسته لم يكن الدين الإسلامى أساساً بل إنه دراسة من حيث
الدور الذى يلعبه فى تطور التاريخ . فلقد كانت الدولة وتطورها هى محور دراسته
وليس الدين^(٣) .

(١) المقدمة ص ١٣٢

Y. Lacoste: Ibn Khaldoun — F. Maspero—Paris, (٢)
1966, pp. 249 a 251.

H.A.R. GIBB: The Islamic background of (٣)
Ibn Khaldun 'S political theory, in Bulletin of the
School of Oriental Studies—Vol. VII, London 1933-1935.

د - ابن خلدون أشعريا :

لقد خصص ابن خلدون فصولا كثيرة لبحث بعض المسائل الدينية والشرعية. فهو يتكلم في إحدى مقدمات الباب الأول عن الوحي والنبوة ، ويخصص عدة فصول من الباب الثالث لمسائل الخلافة والإمامة والأمور المتفرعة منها ، وعدة فصول من الباب السادس لعلوم الدين والشرعية: علوم القرآن والحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف .

ويقول لنا لاكوست إن ابن خلدون كمؤرخ يعد ضحيا، بل وأحيانا بوضوح، من أصحاب الفلسفة العقلية ، ولكنه كفيلسوف من تلاميذ الغزالي . والجديد الذي أتى به ابن خلدون وليس هو اتجاهه وموقفه الديني بل ما جاء به في مجال الفكر العقلي. ألا أن هذا لا ينفي أنه لم يكن متدينا فلقب شغل مناصب دينية هامة جداً في عصر تشدد ديني ، وكان أهمها منصب قاضي قضاة المالكية، كما أن معاصريه أبرزوا سمعته كرجل متدين يأخذ بالمذهب المالكي والتصوف^(١) .

ولولسأ لنا ما هو موقف ابن خلدون الديني لكانت الإجابة أنه موقف أشعري. فما هو المذهب الأشعري ؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار ابن خلدون أشعريا ؟ هذا ما سنجيب عليه بعد أن أعرف علم الكلام الذي يمثل مذهب الأشاعرة أحد مذاهبه .

يقول ابن خلدون د هو علم يتضمن الحجاج عن المقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ومر هذه المقائد الإيمانية هو التوحيد^(٢) كما يقول د فموضوع علم الكلام عند أهله

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, F. Maspero—Paris (١)

1966 — pp. 244—245.

(٢) المقدمة ص ٤٠٠

إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرح من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك،^(١) يقصد بعلم الكلام إذن البحوث التي تحدد العقائد الإسلامية تحديداً يمكن المسلمين من الدفاع عنها بأدلة عقلية ، أمام هجمات أعداء المسلمين .

ما هو الفرق بين علم الكلام والفلسفة ؟ يقول ابن خلدون : « إن قوما من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعقلها بالانظار الفكرية والأفنية العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة »^(٢) . ويعنى هذا القول أن الفلسفة تسعى إلى معرفة الشيء وتعليقه بوسائل عقلية ، وأما علم الكلام فيبحث عن حجج على شيء . ثم عليه بطرق عقلية . فالفيلسوف لا يقرر أى شيء إلا بعد تقديم الأدلة العقلية التي تؤيده ، أما المتكلم فإنه يقرر أولاً ثم يبحث عن الأدلة المؤيدة لما سبق له تقريره .

وكان أول من بحث في هذا الموضوع هم المعتزلة فتصدروا لمن هاجم الإسلام بالحجج العقلية . ثم جاء أبو الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة وأتى بمذهب جديد يلخصه لنا الشيخ محمد أبو ذهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » ، قائلاً إنه في هذا المذهب يجوز أن يكون للصالحين آية ، وهي التي اصطاح عليها الكلام على تسميتها باسم الكرامة تمييزاً لها عن المعجزة .

ويأخذ الأشاعرة بكل ما جاءت به السنة^(٣) . والسؤال الآن هل آمن

(١) المقدمة ص ٤٠٧

(٢) المقدمة ص ٤٧٢

(٣) محمد أبو ذهرة : المذاهب الإسلامية - الألف كتاب - العدد ١٧٧ -

ابن خلدون بالكرامات من جهة وبكل ما جاءت به السنة من جهة أخرى إذ أن من شأن الإجابة عليه تحديد موقف فيلسوفنا من فرقة الأشاعرة .

لقد اعترف ابن خلدون بوجود المعجزات والكرامات وسنحدث في هذا الموضوع فيما بعد عند حديثي عن قانون الملية عنده ، واعتبر أن معجزة القرآن هي أعظم المعجزات يقول : « فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يلقاه النبي ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه ، (١) ، القرآن هو أعظم المعجزات لأنه في آن واحد الوحى والمعجزة الشاهدة على صدق هذا الوحى ، هذا عن المعجزة والكرامة .

ويبقى الشق الثانى من السؤال ويقصد به : هل أخذ ابن خلدون بكل ما جاءت به السنة ؟ لو قرأنا المقدمة وخاصة تلك الفصول التى يعالج فيها الأمور الدينية لوجب أن تكون إجابتنا بنعم . ويذهب ساطع الحمصرى إلى ما نذهب إليه هنا عندما يقول إن كل القضايا الشرعية للبحث ، والمسائل الإيمانية الصرفة ، كأمور التوحيدا ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وكنه الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طور العقل ، يسلك ابن خلدون تجاهها مسلكا سلفيا فهو يسلك عن التفكير في شأنها ، ويقول بوجوب قبولها ، والعمل بها مباشرة من غير ادخال العقل في أمرها واشغال الفكر بها ، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا ، ولأن الشارع أعرف بها منا (٢) .

(١) المقدمة ص ٨٣ .

(٢) ساطع الحمصرى : دراسات عن مقولات ابن خلدون - القاهرة سنة

١٩٦١ - ص ٤٦٠ .

يقول في المقدمة : ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حل السكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، (١) .

ويؤيد الدكتور المذكور هذا الرأي فيقول إن آراء ابن خلدون دائماً أقرب ما تكون إلى السلف وأهل السنة وهو يحاول ما وسعه أن يرد كل شيء إلى الكتاب والسنة فلا يكاد يذكر فكرة إلا ويمزجها بآية قرآنية أو حديث (٢) .

والاشاعة ينكرون قانون العملية ، ويرون أن لا شيء في العالم يحدث حسب قوانين ثابتة ، وليس بمقتضى قانون بل بمقتضى عادة مقررة من عند الله ، فبعض الظواهر تتبع الأخرى وتتوالى عنها إلا أن هذا التعاقب ليس ضرورياً . فاما موقف ابن خلدون من هذه القضية ، هذا ما ستحدث عنه عند حديثنا عن العملية عند ابن خلدون الذي سنبين فيه أنه يأخذ بها ولكن في حدود معينة . فالفقه عندده هو في النهاية السبب الأول الذي ترجع إليه كل الأسباب . وهو أحياناً يستخدم تعبير « المادة » في كلامه للتعبير عن ارتباط الظواهر بعضها ببعض إلا أننا نعتقد أن صاحب المقدمة كان يأخذ أيضاً بقانون العملية باعتباره أهم القوانين الأساسية لقيام أي علم ، وباعتبارها أيضاً أهم قوانين الحتمية التاريخية .

إن العقل الإنساني لا يستطيع إدراك كل الأسباب ، فهو محدود إلى حد كبير ، يقول ابن خلدون متحدثاً عن الأسباب « والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها

(١) المقدمة ص ١٦٦ .

(٢) إبراهيم المذكور : ابن خلدون الفيلسوف - أعمال مهرجان ابن خلدون -

القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ١٣٢

وغاياتها وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة (١) ، « فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسيئاتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالمادة لاقران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة (٢) . ولعل أعظم وأجل تشييه لقصور العقل عن إدراك حقائق الدين هو الذي قدمه لنا ابن خلدون يقول « العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء ظوره فإن ذلك طمع في مجال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال (٣) .

لقد أثبت ابن خلدون التوحيد ببرهان عقلي ومؤداه أن الله هو العلة المؤثرة ولا علة سواه في الوجود تتسلسل العلل والأسباب وتدعى إليه (٤) . يقول في المقدمة « التوحيد هو المعجز من إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها كرتق إليه وترجع إلى قدره (٥) .

ابن خلدون إذن من الأشاعرة ولقد بيننا أنه أخذ برأيهم في معظم القضايا

(١) المقدمة ص ٤٠١

(٢) المقدمة ص ٤٠١

(٣) المقدمة ص ٤٠٢

(٤) عبد الرزاق مكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الإسكندرية سنة

١٩٧٠ — ص ٩٠

(٥) المقدمة ص ٤٠٢

الدينية . وباعتباره تليذا للغزالي يمكننا القول بأنه من الأشاعة الأوائل الذين يحاولون فصل مجال علم الكلام عن مجال الفلسفة ، رغم تشابه المجالين ، بقدر الإمكان . يقول « أليست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر . . . إلا أن هذه الطريقة قد يفتى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام الخطيب . . . فليس فيها من الإختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم » (١) .

من هذا العرض يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن ابن خلدون ليس فيلسوفا عقليا محضا رغم تأثير الفلاسفة العقلين عليه في شبابه من أمثال الأبلو إذ أن للدين أيضا أثرا كبيرا على فكره . ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات المقدمة ، فبعض هذه الفقرات يفصح عن اندفاع عقل هائل والبعض الآخر تتضح فيه نزعة صوفية واضحة .

ما هو سبب هذا التناقض ؟ يقول لنا ابن خلدون لا كرسى إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدوني يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره . قد يكون ابن خلدون تعلق في شبابه بالفلاسفة العقلين وبدراساتهم ، ثم عدل عن ذلك الانحياز عندما تقدم به السن ، لينطلق في حياة كلها تدين . ويحل ذلك بأن الجزء الذي يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفية اللاعقلية حرر معظمه في القاهرة بعد بقية الأجزاء بعدة طويلة . وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية

سيطرت عليه عندما تعرض لتلك الكارثة البشعة ، وهي غرق كل أسرته وهي في طريقها إليه في القاهرة^(١) .

وبعد أن درسنا العوامل التي تؤثر في التاريخ ، في مساره وفي تطوره ، سنتناول بالدراسة القوانين الأساسية للحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن خلدون ، رأى ابن خلدون أن هناك ثلاثة قوانين تحكم في التاريخ ألا وهي قانون العلية أو السببية ، وقانون التشابه ، وأخيرا قانون التباين .

(1) Y. Lacoste . Ibn Khaldoun — Paris 1966 — pp. 245—246.

٣ - قوانين الحتمية أو الجبرية التاريخية

١ - قانون العلية (أو السببية)

قانون العلية هو أحد قوانين الحتمية التاريخية أو الجبرية التاريخية عند ابن خلدون ، أما القانونان الآخران فهما قانون التشابه وقانون التباين : وأود أن أعرف بإيجاز الجبرية حتى يتضح كلامي عن العلية الجبرية هي الاعتقاد بأن كل شيء يحدث له علة أو علل ، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة ، إلا إذا طرأ اختلاف كذلك في العلة أو العال (١) . ودراسة التاريخ ، كما يضيف إدوارد كار في كتابه « ما هو التاريخ ؟ » هي دراسة العال . وقد حدد هيرودوت غاية دراسته التاريخية بأنها البحث عن العال . ولكن هيرودوت الملقب بأبي التاريخ لم يجد بعده من يأخذ بقانون العلية في البحث التاريخي حتى ثيوسيديدس لم يكن لديه تصور واضح عن العلية . وطبق هذا القانون على التاريخ على يد المفكر الفرنسي الشهير مونتسكيو في كتابه « تأملات في علل عظمة الرومان وإبماتهم وتدهورهم » ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة العظيمة « روح القوانين » . لقد رفض مونتسكيو افتراض أن « القدر الأعظم قد انتج كل الآثار التي نراها في العالم » ورأى أن سلوك الناس يتبع دائماً قوانين معينة وطوال مائتي عام بعد مونتسكيو إنهمك فلاسفة التاريخ في البحث عن علل الأحداث التاريخية والقوانين التي تتحكم فيها (٢) .

(١) إدوارد كار : ما هو التاريخ ؟ ترجمة أحمد حمدي محمود - الإدارة العامة

للثقافة - سنة ١٩٦٢ - ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر السابق ص ١١٢ - ١١٤

يقول ابن خلدون : « أعلم أرشدنا الله وأياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات وإتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لانتقضى عجائبه في ذلك ولا تنتهى غاياته ، (١) ويقول متحدثاً عن أن « الحرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع » : « قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالحرم وأسبابها واحداً بعد واحد وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الحرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الحرم في المزاج الحيواني والحرم من الأمراض المزمعة التي لا يمكن دواؤها ولا إزالتها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تبدل ، (٢) » .

هذه النصوص تدل بوضوح على إيمان ابن خلدون بوجود علاقة عليا بين الوقائع والظواهر . ومعروف أن قانون العلية كان مأخوذاً به في العلوم الطبيعية ولكن براعة ابن خلدون كانت في تطبيقه على التاريخ بطريقة واضحة . لقد شعر به هيرودوت ، الوحيد الذي سبق ابن خلدون في إدراك أهمية تطبيق هذا القانون على السلوك الإنساني ، إلا أن تطبيقه بطريقة واضحة جاء على يد ابن خلدون .

ويرى د . إبراهيم مذكور في مقاله « ابن خلدون الفيلسوف » ، الذي اشترك به في مؤتمر ابن خلدون الذي عقد في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أن ابن خلدون يتمسك بمبدأين هامين بنى عليهما فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وهما مبدأ السببية ومبدأ التطور « وأنه يرى على عكس الغزالي أن الحوادث ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً العلة بالمعلول ، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة ، بل تمتد إلى عالم الإنسان ، فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة ، ويمكن

(١) المقدمة ص ٨٣

(٢) المقدمة ص ٢٥٦

أن يمين حاضرها على تفسير ماضيها^(١) .

ويرى د . عبد الرزاق المسكي أن ابن خلدون تأثر ونظريته في العملية بالأشاعرة وخاصة بالفزالي ، وأنه خالف بذلك الانجاء الارسطي في تصور قانون العملية^(٢) فيقول د لذلك كان تصور ابن خلدون للعملية مخالفا لتصور أرسطو ومتفقا مع المسلمين ولا سيما موقف الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري الكبير الفزالي ،^(٣) . إلا أنه يعود فيقول إن تصور ابن خلدون للعملية كان تصورا أرسطيا: وواضح من الكلام السابق ومن النصوص التي ذكرناها أن تصور ابن خلدون للعملية هناك كان تصورا أرسطيا خالف فيه تصور الفزالي ،^(٤) . وإذا كان الدكتور المسكي قد حكم على موقف ابن خلدون من فكرة العملية أنه موقف مضطرب وقلق ، فإنا نعتقد أن من واجبتنا أن ننفي هنا عن فكر ابن خلدون في هذا الموضوع أي اضطراب .

وليس هذا بالأمر العسير لأن إيمان ابن خلدون بقانون العملية لا يعني أن الإنسان لديه أصبح محيطا بجميع الأسباب . فقد رأى ابن خلدون أن ذلك أمر مستحيل وبالتالي رأى أن محاولة الوصول إلى مسبب الأسباب أمر مستحيل ، بل إن محاولة الوصول إلى ذلك آفة حذر منها ابن خلدون . فالأسباب في ارتفاعها إلى هذا المسبب الأول تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا إلى ما لا يتناهى ويحار العقل في إدراكه . يقول ابن خلدون د إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت

(١) إبراهيم مدكور . ابن خلدون الفيلسوف — أعمال مهرجان ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٢ — ص ١٢٦

(٢) عبد الرزاق المسكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ — ص ٦٥ — ٦٧

(٣) المصدر السابق ص ٦٦

(٤) المصدر السابق ص ٦٩

من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر البادة وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب آخر ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله إلا هو وذلك الأسباب في إرتقائها تنفتح وتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها . . . فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسياتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغائها جملة والترجى إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس،^(١) ، وربما يكون استخدام ابن خلدون لتعبير العادة ، هو الذي جعل د المكى يرى أن ابن خلدون تأثر بالغزالي في تصوره للعلية .

وهناك استثناءات لقانون العلية الذي آمن به صاحب المقدمة إيماناً قويا . وتمثل هذه الاستثناءات في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء . يقول ابن خلدون : « علم أن الله سبحانه اصطفي من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينهم وبين عبادته . . . وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على الستم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله ،^(٢) ويتحدث عن علامات الرسل فيقول : « ومن علاماتهم أيضا وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور

(١) المقدمة ص ٤٠٠ - ٤٠١

(٢) المقدمة ص ٨٠

العباد» (١). ويفرق بين : كرامه والسحر من ناحية ، والمعجزة من ناحية أخرى فيقول : « والتحدى هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر إذ لا حاجة فيهما إلى التصديق فلا وجود للتحدى إلا أن وجد اتفاقا » (٢) .

ويرى الدكتور طه حسين في رسالته عن ابن خلدون أن اعتقاد ابن خلدون لخوارق العادة يرجع لتأثره بالتصوف من جانب ، وبفلسفة ماوراء الطبيعة الاشرافية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر (٣) .

ورغم أن ابن خلدون لا يرضى عن السحر إلا أنه آمن بوجوده يقول في المقدمة « وذكر مسلمة في كتاب الغاية له في مثل ذلك أن آدميا إذا جعل في دن مملوء بدهن السمسم ومكث فيه أربعين يوما يغذى بالتين والجزر حتى يذهب الدهن ولا يبقى منه إلا العروق وشؤون رأسه فيخرج من ذلك الدهن طين يحف عليه الهواء يجيب عن كل شيء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة والعامة وهذا فعل من مناكير أفعال السحرة لكن يفهم منه عجائب العالم الانساني » (٤) . ويقول في فصل عن « علوم السحر والطلسيات » إنها علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر أما بغير معين أربعين من الأمور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسيات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبه كالمفقودة » (٥) .

(١) المقدمة ص ٨٢

(٢) المقدمة ص ٨٢

(٣) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبد الله عثمان -

لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥ - ص ٤٢

(٤) المقدمة ص ٩٥

(٥) المقدمة ص ٤٣٢ .

وتلخيصاً لهذا العرض يمكننا القول إن ابن خلدون آمن بقانون العلية ، وبسيطته على عالم الطبيعة وعالم الانسان ، إلا أنه اعتقد أيضاً في وجود خوارق للطبيعة تظهر على أيدي الآليات والأولياء والسحرة لا تخضع بالمرّة لقانون العلية . وهذا الموقف الذي يبدو في الظاهر موقفاً مضطرباً ويناقض بعضه البعض هو في الحقيقة موقف عالم مسلم ، آمن كعالم بمبدأ العلية ، وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات ، تلك الاستثناءات المخارقة لقانون العلية التي يعترف الأشاعرة ، وهو منهم بوجودها .

ب - قانون التشابه :

استكشف ابن خلدون في المجتمع قانونين يتعارضان دائماً يمكن أن نسمي أولهما بقانون التشابه وثانيهما بقانون التباين . د إن الأخبار إذا اعتمد منها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا فيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالناهب فربما لم يؤمن فيها من المشور ومزلة القدم . . . وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل فتأ أو مميّنا لم يعرضوها على أصولها وقاسوها بأشبابها . د الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء ، (١) إن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه ، ويرجع ابن خلدون هذه التشابهات إلى الوحدة العقلية للجنس البشري ، كما يقول لنا الدكتور طه حسين في كتابه عن ابن خلدون ، تلك الوحدة التي أجاد شرحها فلاسفة ماوراء الطبيعة من اليونان والعرب (٢) . ليس ثمة فارق بين روحين بشريين فإذا وجد هذا الفارق

(١) المقدمة ص ٥

(٢) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ترجمة محمد عبد الله هنان -

طبعة أولى سنة ١٩٢٥ ص ٤٣

أحيانا فلامتياز سماوي يمنحه الله للأنبياء والأولياء كما رأينا في حديثنا من قبل .

وهناك سبب آخر للتشابه الإجتماعي قال به ابن خلدون ألا وهو التقليد ويتحدث ابن خلدون في فصل كامل عن « أن المغلوب مولم أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونمطه وسائر أحواله وعوائده » (١) . وتحليل هذه النصوص يعطينا الحقائق التالية :

- ١ — أن الناس تقلد أصحاب السلطة .
- ٢ — أن أصحاب السلطة هم أيضاً يقلدون ، أصحاب الدولة السابقة عليها .
- ٣ — أن المغلوبين أصحاب الدولة التي زالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة .

التقليد قانون عام عند ابن خلدون وهو يدفع بحركة التطور إلى الإمام لأن التقليد يكون تقليداً للأفضل قطعاً . والمقلد دائماً يضيف إلى ما يأخذ به من معتدات ، فيخلق بذلك شيئاً جديداً . ويذكرنا قانون التقليد عند ابن خلدون بقانون التقليد عند المفكر الفرنسي تاردر وقد ذكره في كتابه « قوانين التقليد » .

ج — قانون التباين

أما قانون التباين فهو أحد قوانين الجبرية التاريخية عند ابن خلدون وهو يمثل مع قانون العملية وقانون التشابه الركيزة الثلاث التي يعتمد عليها القول بالجبرية عند ابن خلدون .

فليست كل المجتمعات فيما يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقة ، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ . يقول ابن خلدون « ومن الغلط الحق

(١) المقدمة ص ١٢٨ — ١٢٩

في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبديل الأعصار ومرو
الأيام وهو ذاء. دوى شديد الخفا إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن
له إلا الأحاد من أهل الخليفة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم
لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة
وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار
فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول،^(١) ويقول أيضاً: إن عوائد
كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة الناس على دين الملك،
وأهل الملك والسلطان إذا استطولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى
عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع
في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من
بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء. وكانت الأولى
أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة،^(٢). وهذا
النص الأخير يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينتج عن عماراة التشبه أو التقليد.
إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث هذا طبعاً إلا إذا كان
هناك أساساً تباين بينهما. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن محاولات التشبه
المستمرة تؤدي إلى تباين أو مباينة في نهاية الأمر لماذا؟ لأن المقلد يأخذ ما يعجبه
ويضيف إليه فينشأ عن ذلك لسبع جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي
قلده. ثم يأتي مقلد آخر ليفعل نفس الشيء. فيكون الإختلاف بين الأول والثالث
أكبر. وواضح أن قانون التشابه والتباين تربطهما علاقة جدلية. فالتباين يدفع
إلى محاولة التشبه وتنتهي محاولات التشبه بتكرارها إلى التباين.

(١) المقدمة ص ٢٥

(٢) المقدمة ص ٢٦

ويرجع صاحب المقدمة التباين بين المجتمعات إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية ، وسياسية ، وإلى العادات والتقاليد والأديان .

أعتقد أننا بذلك تكون قد استوفينا دراسة التطور الإنساني التاريخي عند ابن خلدون ، إذ تناولنا بالحديث العوامل التي تؤثر على هذا التطور وهي العامل الاقتصادي والطبيعة والدين ، ثم تحدثنا عن قوانين الجبرية التاريخية الثلاث وهي قانون العملية ، قانون التشابه وأخيراً قانون التباين .

الفصل الرابع

١ - أهمية الاقتصاد في فكر ابن خلدون

كان ابن خلدون يعتقد ، وهو على صواب في اعتقاده ، أن الظواهر الاجتماعية على اختلافها ، يرتبط بعضها ببعض الآخر ، ولما كانت الظواهر الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في تطور العمران عند ابن خلدون ، ولما أثرها الكبير في كيان الدولة وتطورها عنده ، ونظراً لطرافة آراء ابن خلدون في هذا الباب بالذات ، فقد رأينا أن نفرّد للفكر الاقتصادي عند ابن خلدون فصلاً خاصاً .

يقول بوتول إتنا لكي نفهم فلسفة التاريخ عند ابن خلدون علينا أن نلتفت إلى نوعين من الوقائع يدرسهما صاحب المقدمة النوع الأول هو الوقائع الاقتصادية (والجغرافية) أما النوع الثاني فهو الوقائع النفسية التي هي إلى حد كبير تصدر عن النوع الأول (١) . وهذا صحيح في رأينا لأن ابن خلدون كما سنرى بعد ذلك قد فسر التاريخ تفسيراً اقتصادياً ، أي أنه اعتبر أهم عامل يحرك التاريخ هو العامل الاقتصادي . ومن أجل ذلك اعتبرناه مبشراً بالفلسفة المادية التاريخية .

ولقد خصص ابن خلدون باباً كبيراً في المقدمة وهو الباب الخامس لدراسة أمور المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل ، كما خصص كذلك لدراسة الناحية الاقتصادية فصولاً عديدة من البابين الثالث والرابع .

(1) G. Boulhoul . Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 62.

ويقول لنا د . محمد حلمي مراد في مقاله « أبو الاقتصاد ابن خلدون ، وهو من أبحاث مهرجان ابن خلدون ، إن ابن خلدون هو واضع أسس علم الاقتصاد . فقد كانت كتابات السابقين عليه في المسائل الاقتصادية تفتقر إلى خصائص البحث العلمي إذ وضع المفكرون الإغريق والرومان ومفكرو العصور الوسطى دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية ، ولم يحدث قبل ابن خلدون أن اهتم أحد من مفكرى المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسى كعلم مستقل إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس إما من حيث ارتباطها بالمازول ، وإما من وجهة نظر قانونية أو فلسفية ، أى أنها كانت تدرس دائما بطريقة معيارية . أما ابن خلدون فقد بحث في هذه الظواهر بطريقة علمية ، أى أنه كان يبحث عن المسببات ويقارن النتائج بعضها ببعض ويحاول أن ينتهى من ذلك كله إلى وضع قوانين معينة تحكم هذه الظواهر (١) .

ويتفق د . محمد على لثأت في كتابه « الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ، مع د . حلمي مراد فى هذا الرأى فىقول إن ابن خلدون استخدم منهجى الاستقراء والقياس فى دراسته للظواهر الاقتصادية ، وهو صاحب الفضل فى تأسيس أول مدرسة علمية اقتصادية . ويكون بذلك قد سبق آدم سميث العالم الاقتصادى الانجليزى الذى يعتبره ، من يجهل مبادرة ابن خلدون فى هذا المجال ، أول من نظر للاقتصاد نظرة علمية وكان ذلك فى القرن الثامن عشر فى كتابه « ثروة الأمم » . ويضيف د . لثأت أن كتابه ابن خلدون فى هذا المجال ليست مجموعة معارف أو أفكار متزعة ومتناثرة فى فصول المقدمة المختلفة ولكنها مجموعة معارف منظمة ومرتبعة فى فصول وتركز معظمها فى الباب : الثالث والرابع والخامس كما قلنا

(١) اعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠٨

من قبل . ولذا فيمكن أن ينطبق عليها لفظ العلم في معناه الدقيق كما يقول
د . لثأت (١) .

ولم يكن ابن خلدون رائداً في مجال الاقتصاد البحت لحسب بل إن آراءه في
الاقتصاد الاجتماعي كانت تقدمية جداً ، فلقد أدرك مثل ماركس التأثير الضخم
الذي تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية والاجتماعية . ورأى كما ستبين
ذلك أن الخلافات بين الناس ترجع إلى الاختلافات بين أوجه نشاطهم الإنتاجية .

لقد درس ابن خلدون مسائل العرض والطلب والأمان ، وله نظرية قيمة من
القيمة ، ودرس كذلك مفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب .

وهناك نص عظيم الأهمية لابن خلدون جاء في بداية الفصل الأول من الباب
الثاني ، ذلك الباب الذي يتحدث فيه عن العمران البدوي والامم الوحشية والقبائل
وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات ، ، يبين بوضوح أهمية
الناحية الاقتصادية في الحياة الانسانية وفي تطورها . يقول ابن خلدون : إن اختلاف
الاجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش فان اجتماعهم إنما هو
للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمال
فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والوراثة ومنهم من يتعمل القيام على الحيوان
من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها ، (٢) .

يتضح من هذا النص أن الناحية الاقتصادية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاجتماعية
عند ابن خلدون وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ابن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية

(١) محمد علي لثأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة

سنة ١٩٤٤ - ص ٥ - ٦

(٢) المقدمة ص ١٠٤ - ١٠٥

ولقد قصدنا بذكر النص السابق الرد على أولئك الذين يستكثرون على ابن خلدون أنه سبق عصره ، وقال بأن العامل الاقتصادي هو المتحكم في الحياة الاجتماعية وفي تطورها .

فيقول مثلاً بعد أن اعتبر أن العوامل النفسية إنما تحددها أصلاً العوامل الاقتصادية وبالتالي تكون لهذه الأولوية ، يعود ليقول إن ابن خلدون كان يدرك أنه إلى جانب العوامل الاقتصادية توجد أسباب معنوية قد تأخذ الأولوية في تطور المجتمع الإنساني ، ولذلك لا يمكن اعتبار ابن خلدون مفكراً مادياً بحتاً^(١) . والحقيقة أن ابن خلدون لم يقل بالعامل الاقتصادي فقط كمحرك للتاريخ ، بل قال بعدة عوامل تتفاعل فيما بينها ليتحرك التاريخ وعلى رأسها العامل الاقتصادي ولا يعني هذا بالمرّة أن ابن خلدون ليس مادياً بحتاً ، فالعوامل غير الاقتصادية موجودة ولا يمكن إنكارها سواء كنا ماديّين أو مثاليّين . ثم أن الماركسيّين المعتدلين أنفسهم يقولون بأن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل وإن لم يكن العامل الوحيد وبأن العوامل الأخرى هي نتاج له ، فهل يعني هذا أنهم ليسوا ماديّين ؟

ويأخذ الفاخوري و خليل الجر بنفس رأى بوتول فيقولان إن ابن خلدون يعتقد أن للعوامل الروحية أثراً كبيراً في تشكيل الحياة الاجتماعية ولذلك لا يمكننا أن نسميه مادياً^(٢) .

ويميب د . عبد العزيز عزت في الفصل الذي خصصه لدراسة ابن خلدون في كتابه «فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع» على بوتول أنه قال إن ابن خلدون بشر بالآراء

(١) G. Boutoul ; Ibn Khadoun, sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 34.

(٢) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية — الجزء الثاني — دار المعارف — بيروت سنة ١٩٥٨ — ص ٤٩٤

الاشتراكية ، قائلا إن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمن ابن خلدون انتشارها في أيام بونول (١) . هذا صحيح قطعاً ، ولكن هل يحول هذا دون تنبؤ ابن خلدون بها ١٩ إن قيمة هذا المفكر العظيم تكمن بالذات في أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة في زمنه ، وأنه أول من تنبأ بها .

وقد قصدنا ذكر آراء بعض من أنكر على ابن خلدون أنه فيلسوف مادي لرد عليها ولكن يمكننا القول بوجه عام إن معظم من تناولوا ابن خلدون اعترفوا له بسبقه في إعطاء أهمية كبيرة للعامل الاقتصادي في تفسير التاريخ .

وسنعرض الآن لبعض التفاصيل لنظريات ابن خلدون الاقتصادية المختلفة .

(١) عبد العزيز عزت : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع — مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع — القاهرة ١٩٥١ — ص ٤١

٢ - القوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادى

١ - قانون تقسيم العمل :

خلق الإنسان ضعيفاً بوضفه فرداً ، قوياً باندماجه فى المجتمع ، شعور الإنسان بضعفه خارج المجتمع يدفعه إلى التعاون مع غيره ومقاسمتهم أعباء العيش . يقول ابن خلدون : « إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والمجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لانتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى وب أن يأكله حبا من غير علاج فهو يحتاج فى تحصيله أيضاً حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تنق بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكبيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، (١) .

والنص يقول لنا بوضوح وصراحة ودقة إن أهم الأسباب التى تحمل البشر على الحياة الاجتماعية التعاون الاقتصادى الذى يقوى نتائج تقسيم العمل .

ويحدثنا ابن خلدون فى الباب الخامس من المقدمة من المقدمة عن التقسيمات الثلاثة الرئيسية فى العمل : الفلاحة والتجارة والصناعات المختلفة . وهو لا يسوى بين الأعمال المختلفة بل يجعل بعضها يتميز عن البعض الآخر .

(١) المقدمة ص ٣٦-٣٧

وأبسط وسائل الإنتاج هي الزراعة فهي لا تحتاج إلى علم من جانب الذي يمارسها. وهي من « معاش المتضعين وأهل العافية من البدو » . « ولذلك لانجده من ينتحله (هذا الفن) أحد من أهل الحضرة في الغالب ولا من المترفين »^(١). وضع ابن خلدون الزراعة إذن في أدنى مرتبة . لماذا ؟ أولا لأنها لا تحتاج من القائمين بها إلا للقوة البدنية فقط ، ولأن الزراعة كما يقول لنا د . طه حسين يدفعون الضرائب ، ومن يدفعها يعد في نظر ابن خلدون ضعيفا مستذلا فالأقوياء لا يدفعون الضرائب^(٢) .

ولكن الزراعة ينتجون أكثر مما يستهلكون . ولذا فهم يستبدلون فائض إنتاجهم بمنتجات أخرى ينتجها آخرون يحتاجون هم إليها . وهكذا تنشأ التجارة ، فهي تأتي إذن بعد الزراعة من حيث الترتيب الزمني . ويعرفها ابن خلدون قائلا : « أعلم أن التجارة محاولة الكسب بقضية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أيام كانت السلعة من رقيق أو زرع أو حيوان أو قماش وذلك القدر التام يسمى ربحا ، فالمحاولة لذلك الربح إما أن يحتزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه وأما أن ينقله إلى آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه »^(٣) . هي باختصار « شراء الرخيص وبيع الغالي »^(٤) . وهي تتطلب من القائمين بها في رأى ابن خلدون أخلاقا معينة هي « المباحكة والغش والخلافة »^(٥) ولذا فإن ابن خلدون يهاجم قيام السلطان وأصحاب الدولة عموما بها .

(١) المقدمة ص ٣٤٤

(٢) T Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun

Paris 1918, pp. 195—196.

(٣) المقدمة ص ٣٤٥

(٤) المقدمة ص ٣٣٥

(٥) المقدمة ص ٣٤٦

أما الصناعة فهي أعلى مرتبة من الفلاحة والتجارة وهي أكثر دقة وتركيباً من الزراعة وهي لا توجد إلا حيث يبلغ الإنسان درجة من الحضرة. يقول ابن خلدون «تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا ترايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل»^(١). فكلما رست الحضارة أدى ذلك إلى إزدهار الصناعة، فهناك علاقة وثيقة بينهما. والصنائع لأنها متعددة ومعقدة، فهي تحتاج إلى الكثير من الخبرة التي تكتسب بالتجربة والعلم، ولذا فلا بد للأفراد من التخصص الصناعي، وهذا هو التخصص الفردي. يقول ابن خلدون إنها «ملكة في أمر عملي فكري»^(٢). ولقد قسم ابن خلدون الصناعات إلى ما يسد حاجات الإنسان سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية وإلى ما يختص الناحية العسكرية مثل «الوراقة» وهي معانة السكك بالانتساخ والتجديد والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك»^(٣)، وأضاف إلى هذه الصناعة الجندية.

والتخصص في الصناعة لا يكون فردياً فقط بل إقليمي أيضاً بمعنى أن هناك أقاليم معينة تبرز في صناعات بعينها بينما تبرز أقاليم أخرى في صناعات أخرى تبعاً لاستعداد كل منها.

وتقسيم العمل الذي تحدث عنه يقوم على تقسيم أعم وهو تقسيم العمران إلى عمران بدوي وعمران حضري. فالعمران البدوي يختص بالزراعة وتربية الحيوانات سواء عن طريق الرعي أو الاستقرار في الريف. أما العمران الحضري فيختص بالتجارة والصناعة. ولقد اعتبر البعض خطأ أن العمران البدوي يقوم فقط على

(١) المقدمة ص ٢٥٠

(٢) المقدمة ص ٢٤٦

(٣) المقدمة ص ٢٥٠

الرعى معتقدين أن كلمة بدوى تعنى أساساً الرحل . ومن هؤلاء جاستون بورتول
في كتابه عن ابن خلدون^(١) ، وكل من حنا الفاخوري و خليل الجر في كتابهما عن
« تاريخ الفلسفة العربية » ، اللذين اعتقدا أن ابن خلدون في تقسيمه للشعوب حسب
إنتاجها قسمها إلى ثلاثة أقسام : المزارعون المنتشرون في الأراضى المنبسطة وفي الجبل
والبدو الرحل ، وسكان المدينة^(٢) .

ويرجع خطأ فهم كلمة البدو إلى أخذها بمعناها في عصرنا ، بينما الكلمة لها معنى
مختلف تماماً عند صاحب المقدمة إذ تعنى عنده من هم خارج المدن سواء كانوا
رعاة رحلا أو زراعا مقيمين . يقول ابن خلدون : « وما يشهد لنا أن البدو أصل
للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم
من أهل البدو بناحية ذلك المصريون قراء وأنهم أيسروا فسكنوا الحضر وصدلوا
إلى الدعة والتروى الذى فى الحضر ... إن وجود البدو متقدم على وجود المدن
والأمصار »^(٣) . كما يقول : « هؤلاء القائلون على الفلاح والحيوان تدعوم الضرورة
ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح
للحيوان ... الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من
ينتحل فى معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه
من أهل البدو »^(٤) .

(١) G. Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale

P. 62.

(٢) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثانى -

دار المعارف - بيروت سنة ١٩٥٨ ص ٤٩١

(٣) المقدمة ص ١٠٧

(٤) المقدمة ص ١٠٥

وهناك لصوص لدى ماركس وانجلز تدهش القارىء لشدة تشابه ما بها من أفكار بأفكار ابن خلدون في المقدمة . يقول ماركس وانجلز : « إن تقسيم العمل داخل أمة من الأمم يفرض أولاً إلى انفصال العمل الصناعى والتجارى من جهة والعمل الزراعى من جهة أخرى ، وبالتالي إلى انفصال المدينة والريف » (١) . ويقولان في نفس الكتاب وهو « الايديولوجية الألمانية » أيضاً : « إن أكبر تقسيم للعمل المادى والفكرى هو انفصال المدينة والريف . فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الحمجية إلى المدينة ، من التنظيم القبلى إلى الدولة ، من الإقليمية الصغيرة إلى الأمة ... ووجود المدينة ينطوى فى الوقت نفسه على ضرورة الإدارة والشرطة والضرائب ... الخ وفى كلمة واحدة على ضرورة التنظيم فى المدينة . هنا يظهر تقسيم السكان إلى طبقتين كبيرتين وهو تقسيم يقوم مباشرة على تقسيم العمل وأدوات الإنتاج فالمدينة هى أساساً نتيجة تركز السكان وأدوات الإنتاج والأعمال والمعدات والاحتاجات ، فى حين أن الريف يبرز الواقعة المضادة أى الانعزال والتشتت » (٢) .

وسيتضح التشابه الشديد بين هذه التصوص الماركسية ، ولصوص ابن خلدون فيما يتعلق بمرحلة تنظيم الدولة ، عندما يضطر أصحابها إلى الانتقال إلى المدينة وتنظيم إدارتها من حيث الشرطة (المرتقة) والضرائب ، وفيما يتعلق بالحياة فى الحضر ، حياة المدينة المرتقة حيث يفرق الناس فى المعدات ، وذلك عند حديثنا عن « الدولة وتطورها عبر التاريخ » عند ابن خلدون .

ومن الممكن اعتبار ابن خلدون أحد الرواد الأول للمادية التاريخية ، فهو

(١) ك ماركس وف . انجلز : الايديولوجية الألمانية ترجمة جورج طرابيشي،

دار دمشق للطباعة والنشر سنة ١٩٦٦ ص ١٤

(٢) المرجع السابق ص ٥٣

في دراسته للديالكتيك الداخلي لتطور المجتمعات يعلق أهمية كبيرة على تقسيم العمل . وهو يرتب الشعوب والنظم الاجتماعية وفقاً لأساليب الإنتاج الاقتصادي ويقول لنا جارودي في مقاله عن ابن خلدون ، إنه رغم استخدامه لمقاييس الدين والعنصر والمرحلة والجغرافيا في مقارنته المجتمعات بعضها بالبعض الآخر ، فإنه يؤكد دائماً أهمية أسلوب الإنتاج وهو عندما يقارن بين البدو والحضر يبدو وكأنه قد وجد تمازجاً طبقياً بين البدو والحضر ، (١) .

إن أولى المراحل الاقتصادية في حياة أي شعب إذن في رأي ابن خلدون هي المرحلة البدوية أي المرحلة التي تعد مهبطاً للحضارة : « إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البدائية أصل العمران ، والأمصار مدد لها » (٢) . والبدو يعيشون حياة بسيطة قليلة المطالب ، وتنظيمهم الاقتصادي تبعاً لهذا بسيط للغاية إذ أن السكان يعملون ليسدوا حاجاتهم الضرورية لحسب ومن هنا يكون تقسيم العمل لديهم ضعيفاً ويكون التبادل الاقتصادي بينهم في نطاق ضيق إلا أن مطالبهم تزداد عندما يتحولون إلى سكان مدن ، ويتطرق الترف إلى حياتهم ، وعاداتهم وتكثر حاجاتهم ويصبح تقسيم العمل أشد وأوسع إطاراً تبعاً لذلك

وهناك من ينتقد فكرة تقسيم العمل لدى ابن خلدون مثل محمد صالح ؛ على أساس أنه إعتبر تقسيم العمل ظاهرة إقتصادية عامة موجودة في كل زمان ومكان ، في حين أنه ظاهرة تاريخية تقتضي توافر فسطح معين من الحضارة في المجتمع (٣) . الحقيقة أن ابن خلدون لم يتحدث عن تقسيم العمل إلا بالنسبة للبدو والحضر وهما

(١) روجيه جارودي : ابن خلدون — الهلال

(٧) المقدمة ص ١٠٦ .

(٣) عن : محمد علي نشأت : الفكر الإقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة

سنة ١٩٤٤ ص ٢٢ — ٢٤

على قسط معين من الحضارة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن خلدون يقول إن الصناعة تبدو فيها ظاهرة تقسيم العمل أكثر وضوحاً ، فهو إذن لم يغفل الارتباط الموجود بين درجة الحضارة وبين تقسيم العمل . وكرّدت أيضاً على النقد الذى وجهه محمد صالح لابن خلدون بنص من كتاب ماركس « شقاء الفلسفة » لم يعتبر فيه ظاهرة تقسيم العمل مرتبطة بالصناعة بل ظاهرة إقتصادية عامة توجد حيث يوجد المجتمع الانسانى (وهى توجد طبيعياً فى أقوى صورها فى الصناعة) . وأعتقد أن ماركس كان يدرك تماماً طبيعة ظاهرة تقسيم العمل وأن كلامه فى هذا الموضوع له قيمته . يقول ماركس « فى ظل النظام الأبوى ونظام العشيرة وفى ظل النظام الإقطاعى والتعاونى كان يوجد تقسيم للعمل فى كل مجتمع وفقاً لقواعد ثابتة . هل وضع 'مشرع' هذه القواعد ؟ لقد تولدت بطريقة بدائية عن ظروف الإنتاج المادى ولم توضع فى شكل قوانين إلا بعد ذلك بكثير . وهكذا أصبحت هذه الأشكال المختلفة لتقسيم العمل فى نفس الوقت أساساً لتنظيم الإجتماعى » (١) . فما أقرب هذه الجملة الأخيرة لما قاله ابن خلدون ضمناً فى المقدمة .

ويميب محمد صالح على ابن خلدون أيضاً أنه لم يعين الآثار المترتبة على تقسيم العمل كانشاء الطبقات الاجتماعية ، كما أنه لم يعين مصادر تقسيم العمل . ويردد لشات ، وهو مصيب فى هذا ، قائلاً إننا يجب أن نلاحظ أن تقسيم العمل الذى يتحدث عنه كان قبل الثورة الصناعية ، ولم يكن له ذلك التأثير الذى نتج فيما بعد عن الإنتاج الكبير (٢) . ونضيف نحن إننا يجب ألا نحاسب ابن خلدون

(١) K. Marx, Misere de la philosophie, Editions Sociales — Paris 1946 — p. 107.

(٢) محمد على لشات : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون — القاهرة

سنة ١٩٤٤ ص ٢٢ - ٢٤

بما ليس العصر الحديث ، عصر الصناعة وتقدمها الرهيب ، يجب الانتباه بآراء
لم يكن أساسها الواقعي موجوداً في ذهنه وكما يردد دائماً تويني في كتابه « دراسة
التاريخ » ، إننا عند دراستنا لأي مفكر يجب ألا ننزعج من إطار العصر الذي
عاش فيه .

ب - نظرية القيمة :

هل أي أساس تحدد القيمة ؟ هناك عدة آراء في هذا الصدد نلخصها في
أربعة ، هي :

- ١ - رأى يقول بتأثير نفقة الإنتاج في القيمة .
- ٢ - رأى يقول بأهمية عنصر العمل في نفقة الإنتاج وبالتالي في القيمة .
- ٣ - رأى يقول إن القيمة نتيجة تفاعل عامل العرض (نفقة الإنتاج)
والطلب .

٤ - رأى يقول بأن قيم السلع مرتبطة بعضها ببعض الآخر .
وسيتضح من تناولنا لهذا الموضوع أن ابن خلدون قال بال رأى الثاني . وهناك
نص لابن خلدون في الفصل الأول من الباب الخامس ، وعنوان هذا الفصل هو
« في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية » ،
يعبر عن نظرية القيمة عند خلدون بكل وضوح : يقول : فلا بد من الأعمال
الإنسانية في كل مكسوب وشمول لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر وإن
كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل للإنسان كما نراه . وإلا
لم يحصل ولم يقع به إنتاج . . . فأعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من المتمولات
إن كان من الصنائع فالمقادير المقتنى منه قيمة عمله وهو المقصد بالقنية إذ ليس هناك
إلا العمل وليس المقصود بنفسه للقنية وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها

مثل التجارة والحياكة معهما الخشب والفزل، إلا أن العمل فيهما أكثر قيمته أكثر وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والتقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لو لا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجمل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تحتق ملاحظة العمل كما في أسعار الأفرات بين الناس فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب ... لكنه خفي في الإفطار التي علاج الفلاح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلاح، فقد تبين أن المقادير والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، (١)

يشير هذا النص الهام جداً، بقوة وصراحة إلى أن قيمة الشيء في العمل الإنساني المبذول فيه، أي أن جوهر القيمة هو العمل. وليس المهم هو بذل المجهود بل المهم هو بذل مجهود لإنتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع وهناك إذن علاقة طردية بين كمية العمل وقيمة المنتجات بمعنى أن كمية العمل إذا قلت قلت قيمة الإنتاج أما إذا زادت كمية العمل فإن قيمة هذه المنتجات ترتفع. ويذهب ماركس إلى نفس المعنى بالضبط في رأس المال: «إن كمية العمل وحدها أو وقت العمل الضروري في مجتمع معين لإنتاج صنف ما، هي التي تحدد كمية القيمة»، (٢).

ويقول ابن خلدون أيضاً: «إن الكسب الذي يستفيد به البشر إنما هو قيم أعمالهم ولو قدر أحد عطل من العمل جملة لسكان فاقد الكسب بالكلية وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته وعلى نسبة ذلك نحو

(١) المقدمة ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) ماركس: رأس المال - ترجمة محمد عيتاني - الجزء الأول - مكتبة

المعارف - بيروت سنة ١٩٥٦ ص ٥٠

كسبه أو نقصانه»^(١). ابن خلدون اذن يعتبر أن هناك عاملين يحددان قيمة البضاعة: أولهما كمية العمل المبذول فيها، ثانيهما حاجة الناس إليها. يقول لنا لينين: «إن البضاعة هي بالدرجة الأولى شيء. يسد حاجة من حاجات الإنسان. وهي بالدرجة الثانية شيء. يمكن مبادلته بشيء آخر. إن منفعة شيء. ما تعطيه قيمة استعمالية... إن العنصر المشترك بين جميع البضائع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج، وليس هو عملا من نوع خاص بل هو العمل الإنساني المجرد، العمل الإنساني بوجه عام»^(٢) ها هو لينين أفضل من أدرك نظرية ماركس وطبقها بنجاح في بداية القرن العشرين يقول في تفسيره للماركسية نفس الكلام الذي قاله العالم المبكرى ابن خلدون في القرن الرابع عشر.

ولم يكن ماركس هو أول من قال بالقيمة في العصر الحديث، بل قال بها علماء الاقتصاد السياسي منذ وليام بيتي الذي يعتبر أن مادة الثروة، كما يقول لنا جاردنى، هي العمل. ثم جاء ريكاردو، الذي قال في الفصل الأول من كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والضرية»: «إن قيمة البضاعة تتوقف على الكمية النسبية للعمل، الكمية الضرورية لإنتاجها ولا تتوقف على الأجر الذي يدفع في هذا العمل. ويعبر آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» عن قانون القيمة في أعم أشكاله قائلا: العمل هو المقياس الحقيقي للقيمة التبادلية»^(٣).

إلا أن قبل كل هؤلاء. بمدة قرون اهتم مفكر عربى بالوانع الاقتصادية واهتم

(١) المقدمة ص ٣٤١

(٢) لينين: ماركس - انجلز - الماركسية - دار التقدم - موسكو سنة

١٩٦٨، ص ٢٤ - ٢٥

Gorauy: Karl Marx — Editions Soghers 1964, (٢)
pp. 166—167.

بتحليله فأدرك القوانين التي تحكم فيه وقال بنظرية القيمة . صحيح أنه لم يشرحها في فصول طويلة ولكنه وضع مبادئها بوضوح وباختصار . لقد مجد ابن خلدون العمل ، واعتبره عاملاً للتقدم والحضارة . وإذا كان أرسطو قد احتقر العمل البدوي ، فإن ابن خلدون على خلاف ذلك ينظر إليه على أنه علامة على التقدم والحضارة بل هو من أهم عواملها . فكلما زادت كمية العمل بوجه عام زاد الرخاء وكلما قل ازداد التدهور الاقتصادي وبالتالي التدهور السياسي . ولقد ربط ابن خلدون بين عدد السكان والازدهار الاقتصادي فكلما زاد عدد السكان كلما ازدادت كمية العمل وبالتالي ازداد الإنتاج . وكلما قل عدد السكان قلت كمية العمل وبالتالي الإنتاج . يقول : « ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والسكسب فيهما أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية ، وكذلك الأمصار التي يكون عمراتها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية » (١) . لقد مجد إذن ابن خلدون العمل وأبرز أثره الاقتصادي كما وضحت ، كما أبرز كذلك أهميته الاجتماعية والأخلاقية . فالبدو الذين يعملون كثيراً ليسدوا حاجاتهم يمتازون بقرّة الأخلاق ، أما الحضريون الذين تتميز حياتهم بالترف والكسل والترف والترف والاستغراق في الملذات فإن أخلاقهم تدهور وتفسد . لقد اعتبر ابن خلدون العمل إذن صمام أمان للأخلاق . فالانغماس في الترف دون عمل يؤدي إلى الانحراف .

وجارودي الاشتراكي الفرنسي المعاصر الشهير الذي درس ماركس جيداً ، درس أيضاً ابن خلدون وعشقه وهو يقول عنه : يصوغ ابن خلدون نظرية للقيمة مؤسسة على العمل وهو يفعل ذلك قبل اقتصاديي أوروبا في القرن الثامن عشر (٢) .

(١) المقدمة ص ٣٣٤

(٢) جارودي — ابن خلدون — الهلال .

قطعا لا يمكن أن نقول أن ابن خلدون لديه نظرية متكاملة عن القيمة ، ولكن يمكننا أن نقول إنهم مجموعة آراء عن القيمة يمكن إذا جزمنا أن تكون ما يشبه النظرية . وآراؤه هذه تضمنت كما يقول لنا د. محمد علي نشأت عناصر هامة بما وصل إليه البحث الاقتصادي العالمي فيما بعد (١) .

وهناك من أنكر على ابن خلدون بحثه في القيمة رغم وضوح نصوص المقدمة . ومن هؤلاء بوتول الذي يقول إن مؤلف ابن خلدون لا يشمل أية معالجة عميقة . يمكن أن نسميه بالاقتصاد السياسي النظري ، وأنه لا يناقش أبداً فكرة القيمة (٢) . ويقول لنا كل من حنا الفاخوري و خليل الجليل نفس الرأي بنفس التعبير تقريباً وإذا فإني أعتقد أنهما نقلاً رأيهما عن بوتول (٣) . وعلى هؤلاء يكون الرد بذكر النصوص فهي وحدها التي تعبر أصدق تعبير عن فكر صاحبها .

ولقد أنصفه د. نشأت قائلا : « إن ابن خلدون جدير بأن يوضع في صف أحسن الكتاب الاقتصاديين ، من حيث حسن ادراكه لجوهر الأشياء في أدق المسائل الاقتصادية ومن بينها نظرية القيمة (٤) » .

إن معيار القيمة قابلية السلعة للتقويم بثمن ما . لذلك ترتبط نظرية القيمة لدى ابن خلدون كل الارتباط بنظرية الائمان . فما هي تلك النظرية ؟

(١) محمد علي نشأت — الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون — القاهرة

١٩٤٤ — ص ٥٥

(٢) Bouthéal : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale p. 31.

(٣) حنا الفاخوري و خليل الجليل : تاريخ الفلسفة العربية الجزء الثاني ص ٤٩٣ -

(٤) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص (٧٣)

ج - نظرية الائمان :

أن ما يتحكم في الائمان عند ابن خلدون هو قانون العرض والطلب . فإذا زاد الطلب ارتفع الثمن وإذا قل الطلب انخفض الثمن . والمنفعة هي التي تحرك الطلب أي أنه إذا كان نفع الشيء كبيراً كان الطلب كذلك شديداً ، والعكس صحيح أيضاً . ويفرق ابن خلدون بين الضروري والكافي ، كما أنه يفرق بين أسواق المدن كثيرة السكان وأسواق المدن قليلة السكان ، من حيث تطبيق قانون العرض والطلب يقول ابن خلدون في الفصل الثاني عشر : في أسعار المدن ، من الباب الرابع . « أعلم أن الأسواق كلها تشمل على حاجات الناس فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالبقلاء والبصل والثوم وأشباهه ومنها الحاجي والكافي مثل الأدم والفواكه وما يتبعها وإذا قل ساكن مصر وضمف همراه كان الأمر بالعكس . والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتوفر الدواعي على إتخاذها إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولأقوت منزله لشهره أوسطه فيعم إتخاذها أهل مصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه لا بد من ذلك وكل متخذ لقوته فتفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كثيرين من أهل ذلك المصر فتفضل الأقوات عن أهل مصر من غير شك فنرخص أسعارها في الغالب . . . إن المصر إذا كان مستقبلاً موفور العمران كثير حاجات الترف توقرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حالة فيقصر الموجود منها على الحاجات قصوراً بالغا ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها باسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء كما تراه . . . وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فاقواتهم قليلة لقلة العمل فيها وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونها فيعز وجوده لديهم ويغلو ثمنه » (١) . لو حللنا النص لوجدنا أن ابن خلدون يريد أن يقول لنا :

(١) المقدمة ص ٣١٧ - ٣١٨

إن العرض في المدن الكثيرة يكون أكبر من الطلب فيكون الثمن منخفضاً بالنسبة للأشياء الضرورية للحياة ، بينما يكون الطلب أكبر من العرض بالنسبة للكاليات وبالتالي يكون ثمنها مرتفعاً . وعلى العكس في المدن الصغيرة تنعكس الآية فالأشياء الضرورية تكون أغلى مما هي عليه في المدن الكبيرة ، بينما تنخفض قيمة الكاليات ، والسبب في ذلك أن إنتاج المراد الغذائية يكون بنسبة محدودة فيتكاثر الناس على شراؤها لتخزينها . أما الكاليات فإنها متوفرة لأن الطلب عليها أقل مما هو في المدن الكبيرة الأكثر تمدناً . ويدخل عامل عدد السكان أيضاً في قانون العرض والطلب وقانون الائتمان . إذا كان عدد السكان كبيراً كان الإنتاج ضخماً وبالتالي يكون العرض كبيراً بحيث يغطي الطلب تماماً وقد يفيض ، أما إذا كان عدد السكان قليلاً فإن الإنتاج يكون قليلاً وبالتالي يكون العرض قليلاً بحيث لا يغطي الطلب . ووضح هنا تطبيق ابن خلدون لقانون العرض والطلب .

ومهما اختلفت العوامل المؤثرة في القيمة فإنها تتخذ جميعاً شكلها النهائي في قانون العرض والطلب . والمنفعة (أي منفعة السلعة) هي التي تحرك دائماً الطلب ، والعمل أيضاً يتبع قانون العرض والطلب ويخضع له . فقيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب ، ولذلك تكون الأجور مرتفعة في المدن المتعدنة لأن مستوى المعيشة أكثر ارتفاعاً والاستهلاك أكبر . وعندما يكون الطلب كبيراً يكون حجم العمل المطلوب أكبر . وأما الصنائع والأعمال أيضاً في الأمصار الموفرة العمران فبسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة كثرة الحاجة لمكان الترف في المصار بكثرة عمرانه والثاني اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم وإمتنانهم لأنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى إمتنان غيرهم وإلى استعمال الصنائع في منهم فيبدلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها فيعتز العمال والصنائع وأهل الحرف وتقلو أعمالهم وتكثر نفقات أهل المصار في ذلك ، (١) .

(١) المقدمة ص ٣١٧

ويخلص لنا د . محمصاني العلاقة بين العرض والطلب من جهة ، والثمن جهة أخرى لدى ابن خلدون قائلا إن هذا المنكر يعتقد رغم أنه لا يعبر عن ذلك بعبارة واضحة : « إن الثمن يتغير في اتجاه مضاد للعرض وفي اتجاه الطلب » (١).

ويتحكم قانون العرض والطلب أيضا في الاقبال على تعلم صناعات بمينها . يقول : « تزداد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور النرف فيها إلى استعمال الصنائع خرجت من القوة إلى الفعل » (٢) . ويقول أيضا : « وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتطلب للبيع فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجد قصد إلى تعلمها فأختصت بالترك وفقدت للاهمال » (٣) . فالاقبال على تعلم صناعة معينة وإتقانها في نظره يرجع أساسا إلى الاقبال عليها من حيث الشراء .

قانون العرض والطلب إذن ليس قانون اقتصاديا فقط عند ابن خلدون بل هو أيضا قانون إجتماعي ينطبق على تطور الصنائع وعلى ثمن العمل .

ويرى ابن خلدون أن الذهب والفضة أداقان لقياس قيمة الأشياء . يقول في المقدمة : « إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب وإذا أقتنى سواهما في بعض

(١) Sobhi : Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn

Khaldoun, Lyon 1932, p. 123.

(٢) المقدمة ص ٢٥٠

(٣) المقدمة ص ٢٥٢

الاحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الاسواق التي هما عنها
بمعزل فهما أصل المكاسب والتقنية والذخيرة،^(١) وهما يستخدمان أيضا في
الادخار كما هو واضح من النص .

ويقول لنا كارل ماركس نفس المعنى في الفصل الثالث من رأس المال : « إن
أولى وظائف الذهب تنحصر في أنه يقدم لمجموع البضائع المادة التي تعبر فيها عن
قيمتها بوصفها قياسا من ذات الاسم ، ومن نوع متساو ، ويمكن المقارنة بينها من
زاوية الكمية . إنه يعمل إذن بوصفه مقياسا عالميا شاملا للقيم ،^(٢) .

(د) عوامل الإنتاج :

ما هي عوامل الإنتاج لدى ابن خلدون ؟

هوامل الإنتاج هي دائما : الطبيعة والعمل ورأس المال وهو عامل مكون من
العاملين السابقين ، ولكن التغير الذي يحدث في هذا الثالوث والذي يميز عصرأ
عن عصر هو أن يأخذ عامل من الثلاثة الأولوية على الآخرين . ولقد تحدث
صاحب المقدمة عن هذه المفاهيم الثلاثة إلا أن آراءه متناثرة في كل المقدمة ولذا
سنحاول جمعها وتنظيمها .

فالتبيعة هي التي تمتد للإنسان بالمادة التي يستغلها مباشرة أو بعد تصنيعها ، يقول
ابن خلدون موضحا أسباب الرزق وهو في الوقت نفسه يبين أثر الطبيعة في
الاتساج « إن تحصيل الرزق وكسبه . . وإما أن يكون من الحيوان الوحشي

(١) المقدمة ص ٢٢٣

(٢) كارل ماركس : رأس المال — ترجمة محمد عيتاني — مكتبة المعارف —

بيروت سنة ١٩٥٦ — الجزء الأول — ص ١٢٤

بافتراضه وأخذه برميح من البر أو البحر ويسمى اصطلياداً وإما أنه يكون من الحيوان الداجن باستخدام فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحريز من دوده والعسل من نحلته أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعدادة لإستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلحاً ، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الانسانية إما في مواد مميّنة وتسمى الصنائع من كشابه ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك أو في غير مميّنة وهى جميع الامتحانات والتصرفات وأما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأغراض ... ويسمى هذا تجارة ، (١) .

الطبيعة إذن هى أساس كل أنواع الإنتاج .

أما العامل الثانى وهو العمل فقد سبق لنا الحديث عنه عند تناولنا لنظرية القيمة ، ولكننى أضيف هنا أنه العامل الاساسى الذى يتخلل كل عوامل الانتاج الأخرى ، وهو يتميز عليها جميعا بطابعه الإيجابى . وهو العامل المشترك فى كل أنواع الإنتاج حتى إن ثمار الطبيعة لا يمكن الحصول عليها إلا بالعمل . ولقد كان العمل يتفوق فى زمن ابن خلدون على بقية عوامل الانتاج وله الأولوية عليها كما أنه لم يكن منفصلاً عن رأس المال ، فصاحب رأس المال هو فى نفس الوقت العامل .

لم يعبأ ابن خلدون لرأس المال هذه الشخصية القائمة فى حد ذاتها التى يفرد لها الاقتصاديون الحاليون (٢) . لقد جاء فصل رأس المال عن العمل كما هو معروف على أثر الثورة الصناعية وظهور طبقة الرأسماليين ، ولذا يجب ألا يدهشنا أن

(١) المقدمة ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ص ٢١

ابن خلدون أدمج الاثنين معاً . ويقول لنا د . محمصاني إن ابن خلدون لا يشير إلى ضرورة رأس المال إلا من حيث هو أداة من أدوات الإنتاج أي باعتباره الثروة التي تسهم في الإنتاج إلى جانب عامل العمل والطبيعة^(١) . لم يبرز ابن خلدون الدور الاقتصادي الذي يمكن لصاحب الثروة أن يلعبه بل رأى أنه في تراكم الثروة وفي الثروات الضخمة خطراً على صاحبها من قبل الأمراء والولاة . يقول في فصل بعنوان : في تأمل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها ، من فصول الباب الرابع : « اعلم أن تأمل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة ولا في عصر واحد ... وإنما يكون ملكهم وتأملهم لها تدريجاً ، أما بالوراثة من آباءه وذوي رحمه حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك أو أن يكون بحوالة الأسواق .. وأما فوائده العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه أي هي لا تفي بموائد الترف وأسبابه ... ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب أو أرادوه على يمينه منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم » (٢) .

ويجب ألا نقارن بين ما يقوله ابن خلدون وبين واقع مجتمعنا الصناعي ونطالبه بأن يأتي بأراء لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد واقع اقتصادي معين . ونعتقد أن ابن خلدون لو كان يتحدث عن رأس المال كما يتحدث عنه ماركس بالضبط لكان هذا مضرباً من ضروب التنجيم والسحر . وكما يقول لنا بوسكيه بطريقة بليغة يجب ألا نجعله يقول ما لم يقله . لقد اعتقد روزنتال كما يقول لنا المؤلف أن

S. Mahmassani : Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, (١)
Lyon 1932, p. 177.

(٢) المقدمة ص ٢٢١

ابن خلدون قال بتراكم رأس المال ، ويضيف بوسكيه أن العرب كان لديهم مفهوم رأس المال ، هذا صحيح ، ولكن ليس بالمعنى الاقتصادي الحرفي للكلمة ، وليس بالذات بالمعنى الماركسي^(١)

وبالرغم من اختلاف المجتمع المعاصر عن المجتمع في زمن ابن خلدون إلا أن كتاباته عن المسائل الاقتصادية ومنها مسائل الإنتاج ما زالت تحتفظ بكثير من رونقها وجدتها^(٢) .

(١) G. Bousquet : Ibn Khaldoun : textes socioiologiques et économiques de la Mouqaddima Editions Marcel Rivéro et Cie 1965 — p 15.

(٢) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٧ — ٢٩

٣- ابن خلدون مؤسس المذهب الاقتصادي الحرق قبل آدم سميث

وقبل أن نترسل في حديثنا أحب أن أشير إلى أن هذا المذهب يسمى أحيانا بمذهب الإقتصاد المرسل ، فمكدا يسديه مثلاً د . حلى مراد في مقاله الموجود ضمن أبحاث مهرجان ابن خلدون . فما هو هذا المذهب ؟ يقول لنا د . حلى مراد إنه يقوم على أن يترك الإقتصاد بلا تدخل أو توجيه من جانب الدولة ولقد قال ابن خلدون بهذا المذهب قبل الطبيعيين في فرنسا ، وأدم سميث في إنجلترا بثلاثة قرون ويرى أصحاب هذا المذهب أن المنافسة الحرة تؤدي إلى حسن توزيع السلع ، بحيث يحصل كل فرد على غايته نظراً لتقارب ثروات الأفراد ، وأراد التدخل متى بدأ يصعب وقفه أو تحديد مداه وأن ماتحصل عليه الدولة من جباية الضرائب التي تفرض على الأرباح التجارية والصناعية التي يحققها الأفراد تزيد على ماتكسبه الدولة من تاليلها هذه الأعمال بنفسها (١) .

يقول ابن خلدون ، ويجب أن نلاحظ أن السلطان وحاشيته من جهة والدولة من جهة أخرى شيء واحد عنده ، فالسلطان على رأس تلك الأرستقراطية التي تحكم الدولة وتسيطر عليها تماماً ، يقول إن الدولة إذا أحتاجت إلى مزيد من المال تلجأ إلى عدة طرق منها الزراعة والتجارة ويفعل السلطان ومن حوله ذلك ولما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم وأن

(١) محمد حلى مراد : أبو الإقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون

من القاهرة سنة ١٩١٢ - ص ٣٠٩ - ٣١١

الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق وتكثير الموائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأرلا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك فإن الرعايا متكافرون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب ، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضا أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخر ثمنه على بائعه ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلاها كله من زرع أو حرير أو عسل أو غير ذلك من أنواع الغلات وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا اتفاق البياعات لما يدعوم إليه تكاليف الدولة فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك أموالهم وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عظاما من الإدارة التي فيها كسبهم ومداشهم وربما تدعوم الضرورة إلى شيء من المال فيديمون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله فيقعده عن سوقه ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض أموالهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي إلى فساد الجباية فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدما بالمقابلة إلى الجباية أقل من القليل ، (١) .

و بتحليل النص تكشف لنا الحقائق الآتية :

١ — إن المواطنين متقاربون من حيث الثروة والمنافسة الحرة بينهم تنهى إلى أن ينال كل فرد ما يحتاجه أو إلى وضع قريب من هذا.

٢ — إن الدولة بتدخلها في الأسواق وتحدد ما هي للأثمان تؤدي إلى شال الحياة الاقتصادية. فالذي يحدث أنها تباع المنتجات بثمن مرتفع للتجار، تبني المنتجات لدى هؤلاء لا يقبل عليها أحد لإرتفاع ثمنها، فاذا احتاج هؤلاء التجار إلى المال باعوها بأبخس ثمن، فاذا تكرر ذلك عدة مرات توقفوا عن السعي زعدا في الأرباح القليلة التي يهنونها، وتقل الجباية تبعاً لذلك لأنها تعتمد أساساً على الفلاحين والتجار.

٣ — إن ما تحصل عليه الدولة من أرباح نتيجة لتدخلها في الحركة الاقتصادية بالنسبة إلى ما تحصل عليه من الجباية في حالة عدم تدخلها « أقل من القليل » .

يتضح إذن من النص ومن تحليله أن ابن خلدون وضع الأسس الثلاثة للمذهب الاقتصادي الحر وأنه « أدى بحرية الأفراد في مزاولة النشاط الاقتصادي قبل آدم سميت بأكثر من ثلثمائة سنة وأنه بذلك يكون هو مبتكر هذا المذهب وليس العالم الاقتصادي الانجليزي آدم سميث .

ولإيمانه بالحرية الاقتصادية هاجم الاحتكار في الفصل الثالث عشر وعنوانه « في الاحتكار » من الباب الخامس .

وطبيعي أن مناداته بالاقتصاد الحر وبعدم تدخل الدولة لم يعد ملائماً في الوقت الحاضر مع النظرية الاشتراكية التي انتشرت إنتشاراً هائلاً . ومعروف أن هذه النظرية تقول بضرورة تدخل الدولة بوصفها ممثلة للمجموع . وقد عاش ابن خلدون في عصر الدولة فيه لا يمثل أبداً مصالح المجموع ، بل كانت تمثل مصالح أقلية أرستقراطية حاكمة على رأسها سلطان صاحب سلطان مطلق، لذلك هاجم ابن خلدون تدخل الدولة تماماً ، كما هاجم ماركس بعده بخمسة قرون الرأسمالية التي تتحكم

في الاقتصاد لصالحها ، أى لصالح طبقة قليلة الحجم على حساب طبقة هائلة الحجم. ولو نظرنا للأمور بنظرة مبرنة لرأينا أن ابن خلدون يقول إن الشعب هو الذى من حقه توجيه الاقتصاد وليس الأقلية المستغلة هى التى لها هذا الحق

ويقول د. حلمي مراد مدافماً عن ابن خلدون إن مقالته ابن خلدون كان منذ ستائة عام أى قبل أن توجد المسييات التى بعثت الأفكار الاشتراكية (١).

لقد دافع ابن خلدون عن الحرية ، كما يقول لنا د. نشأت ، فى كل المجالات السياسية منها والاقتصادية على السواء . كان بطل الحرية فى عصره . ورغم أنه كان إنفرادياً إلى أبعد حد بالنسبة لتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فإن الدولة عنده تلعب دوراً كبيراً فى مجال التطور الاقتصادى ، وإدخال الصناعات وإنشاء المدن (٢).

(١) محمد حلمي مراد : أبو الاقتصاد ابن خلدون ، أعمال مهرجان ابن خلدون

— القاهرة ١٩٦٢ — ص ٣١٢

(٢) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون — ص ١٨٢

٤ - هل مجتمع ابن خلدون مجتمع جامد إقتصادي؟

اتهم بوتول ابن خلدون بأنه جعل المجتمع من الناحية الاقتصادية جامداً لا يتغير: فالوقائع الاقتصادية مثلها مثل الوقائع الطبيعية لا يمكن تغييرها . ويفسر بوتول رأيه قائلاً إن الدول عند ابن خلدون تتطور وفق إيقاع معين ، بحيث تمر بمراحل مختلفة تماماً إلا أن الحياة الاقتصادية عنده لا تتغير ، أو لا تحدث فيها أية تغييرات ملحوظة . فم عندما تستولي قبيلة بدوية على السلطة وتغير من حياتها بحيث تصبح حياة الحضر فإن هذا التغيير في نظام الحياة لا يصاحبه أى تغيير في البناء الاقتصادي بمعنى الكلمة للمجتمع (١) .

وردي على هذا الادعاء أن ابن خلدون كان يرى أن قمة التطور هو العمران الحضري ، وأن الدولة إذا بلغت هذه المرحلة بدأت في التدهور . وابن خلدون عندما يرى أن الإنتاج يتطور بتطور المجتمع ثم يتوقف هذا التطور بتوقف تطور المجتمع ، مصيب قطما وهذا أكبر دليل على أن البناء الاقتصادي للمجتمع يتغير بتطور الدولة؛ فالعمران البدوي يعتمد على الزراعة والرعي فقط، ولما سكنه عندما يتحول إلى عمران حضري يصبح إعتياده أساساً على الصناعة والتجارة، وبالتالي يتغير بناؤه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . ونحب أن نلفت النظر إلى أن ابن خلدون عاش في ظروف تاريخية معينة ، ورأى أن قمة تطور الإنتاج هو ما سماه « بالعمران الحضري » ، ولم يكن وسعة أن يتنبأ بالتطور الذي يمكن أن يطرأ على الإنتاج في المصور التالية .

Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale
PP 32-33.

(1)

لقد صور حركة تطور الإنتاج كما رأها ، وهذا ما يفعله العالم الحق الذي يلتزم بأسس البحث العلمي .

ويقول لاكوست إن التحول من العمران البدوي إلى عمران حضري لا يصاحبه أى تغيير فى مجال الإنتاج بل كل ما يحدث هو ارتفاع فى الإقبال على الترف ، سواء كان هذا فى اللبس أو المأكل أو المملكات أو المسكن . أى أن التطور عنده يظهر فى شكل الاستهلاك ولا يحدث أى تطور بالمرة فى أوجه النشاط الإنتاجي⁽¹⁾ . وردى على إيف لاكوست أن ابن خلدون قد فرق بين العمران البدوي والعمران الحضري على أساس « نجاهم » أى على أساس طرق إنتاجهم . فالعمران الحضري أكثر تطورا من العمران البدوي من حيث أوجه النشاط الاقتصادي ونوع الإنتاج ووسائل الإنتاج . ولولا تطور الإنتاج لما تطور الاستهلاك . وهذا أمر بدهي وإننا نوجب أن يغيب أدراك ذلك عن مفكر متفهم لابن خلدون مثل إيف لاكوست . وربما يكون ما خدعه أن ابن خلدون ركز على الترف فى العمران الحضري أى ركز على الاستهلاك وأبرزه .

ونعتقد أنه بعد هذا العرض لنظريات ابن خلدون الاقتصادية ، ومقارنة لوصفه بتصرف كل من ماركس وانجلز ولينين ، يكون قد اتضح لنا التشابه الشديد بين أفكار الفيلسوف العربى ، وأفكار هؤلاء الماديين التاريخيين ويمكننا إذن أن نقول إن ابن خلدون كان مبشرا للمادية التاريخية ، وليس هذا افتراضا من جانبنا بل إنها حقيقة تملأ عنها بقوة نصوص المقدمة

وفى ختام حديثنا فى هذا الموضوع نرى الإشارة بإيجاز إلى المنهج الذى استخدمه ابن خلدون فى دراسته لهذه النظريات ، فهناك منهجان لاثالث لهما يمكن استخدامهما فى دراسة الأمور الاقتصادية : المنهج التحليلي والمنهج التركيبي . ويبدأ المنهج التحليلي

Lacoste : Ibu Khaldoun — Francois Maspéro,
Paris 1966. p. 129.

(1)

من النظرية لينتهي عند الوقائع ، وهو الذى استخدمه آدم سميث فى العصر الحديث وهو منهج واضح إلا أنه لا يعمل حساباً للتغيرات التى يمكن أن تطرأ على الوقائع بتغير الأزمنة والامكنة ، كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار تعقد وتعدد علاقات النشاط الاقتصادى . أما المنهج التركيبى فهو يبدأ بالوقائع لينتهى بوضع النظرية . وهو يغطى النقص الموجود فى المنهج التحليلى . ولذا كان أفضل منهج هو ذلك الذى يكون مزيجاً من الاثنين مما وهذا ما فعله الاقتصاديون المحدثون ، وهذا ما فعله ابن خلدون أيضاً فى المقدمة . فهو يضع النظرية كعنوان للفصل ، ثم يأخذ فى تحليلها وفى تطبيقها على الوقائع ، ثم يعود مرة أخرى فيركب الأفكار والآراء الجزئية إلى تصور الوقائع ، ليصل فى نهاية الأمر إلى النظرية وهذا المسار الفكرى واضح جداً فى كل المقدمة .

الفصل الخامس

العصبية

والانتقال من فلسفة التاريخ الى الفلسفة السياسية

إذا كنا نتحدث عن العصبية قبل حديثنا عن الدولة وتطورها ، فذلك لأن مفهوم العصبية هو محور مفاهيم ابن خلدون ، ولأنها أساس قيام الدولة وتطورها . وهي مفهوم متقد جدا ويحتاج إلى تحليل دقيق وهذا ما سنحاول القيام به . وسنأتي أولا نظرة سريعة على دور العصبية في تكوين الدولة حتى يتضح كلامنا عن العصبية . إن القبيلة لا يمكن أن تكون دولة وتحافظ عليها إلا إذا كانت لديها بعض الخصائص السياسية والاجتماعية المميزة . وهذه الخصائص يطلق عليها ابن خلدون اسم العصبية . إنها وهي التي تسمح للقبيلة بإنشاء دولة ، لا يمكن أن توجد إلا في إطار العمران البدوي . ولذا فإن الاستيلاء على السلطة وتأسيس دولة مما يحتم ظهور العمران الحضري ، سرطان ما يؤدي إلى اختفاء هذه العصبية وبالتالي إلى ضعف الدولة الحتمي .

١ - تعريف العصبية وعناصرها

جاء في تعريف العصبية الذي أعطاه ناشر طبعة بيروت الثانية عام ١٨٨٦ أن التعصب هو أن يذب الرجل عن حريم صاحبه ويشمر عن ساق الجد في نصرته منسوبة إلى العصبية محركة. وهم أقارب الرجل من قبل أبيه لأنهم الذابون عن حريم من هو متهم وهي بهذا المعنى مدحوخة . وأما العصبية المندومة في الحديث الجامع الصغير ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية . فهي تعصب رجال لقبيلة على رجال قبيلة أخرى لغير ديانة ... نسبة إلى العصبية بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له ولو من غير أقاربه ظالما كان أو مظلوما ، وفي الفتاوى الخيرية من موانع قبول الشهادة العصبية وهي أن يبخس الرجل لأنه من بني فلان أو من قبيلة كذا ، والوجه في ذلك ظاهر وهو ارتكاب المحرم ، ففي الحديث ليس منا من دعا إلى عصبية وهو موجب للفسق ولا شهادة لمركبه ، (١) .

واضح من النص أن العصبية المحمودة هي تلك التي تشمل رجال العائلة الواحدة فقط ، وأن التعصب يجب أن يكون للدين فقط أي أن يكون الدافع الوحيد الذي يجعل قبيلة تحارب قبيلة أخرى هو نصرته الدين فقط . لكن ما هو تعريف ابن خلدون للعصبية ؟ يقول ابن خلدون :

« إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصييم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه

(١) المقدمة : طبعة ثانية - المطبعة الأدبية - بيروت ١٨٨٦ - ص ٢٧

غضاضة من ظلم قريبه أو العدااء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والممالك ، نزعة طبيعية في البشر من كانوا ، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء قرباً تنوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوى لسه بالأمر المشهور فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ، ومن هذا الباب الولاء والхلف ، إذ نعمة كل أحد على أهل ولاته وحلفه للالمة التي تلحق النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحة النسب أو قريباً منها ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما قائده هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنصرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له وتفهمه إنما هو في هذه الوصلة والاتحام ، (١) .

إن العصبية عنده لا تشمل أبناء الأسرة الواحدة الذين تربطهم بعضهم ببعض الآخر صلة الرحم لحسب بل هي تتسع لتشمل أهل الولاء والхلف . ويقول ابن خلدون في مواقع أخرى إنها تشمل أيضا الرق والمرتقة وهم من يطلق عليهم اسم المصطنعين . والنسب كما يقول أمر وهمي وقائده هو الرابطة الذي يوجد .

وسيتعرض د محمد محمود ربيع في رسالته للدكتوراه والتي أصدرها في كتاب قيم بعنوان « النظرية السياسية لدى ابن خلدون » ، لتاريخ استخدام كلمة العصبية ، فيقول إن الكلمة كانت تستخدم قبل الإسلام لتشير إلى نوع من الترابط القوي

بين الأقارب . وقد يؤدي هذا الترابط بالضرورة إلى مساندة الفرد مساندة عهيا .
لجماعته بصرف النظر عن عدالة القضية التي يساندها فيها . ولقد هوجمت العصبية
بقوة (كما رأينا في الحديث الذي ذكرته في تعريف العصبية) في الإسلام بسبب
آثارها السيئة ، ويدعى المسلمون إلى التخلص من العصبية .

هل كان ابن خلدون الذي أعجب أشد الإعجاب بالعصبية يعرف موقف الإسلام
منها ؟ أجل كان يعرف ذلك ولهذا حاول أن يوفق بينها وبين مبادئ الإسلام (1) .
لقد رأى أن العصبية بمعناها في الجاهلية شعور مكروه وسلوك يجب أن يدان .
لأنها بهذا المفهوم تنبع من شعور الكبرياء والغرور والرغبة في الانتماء إلى قبيلة
قوية ونديلة . ولقد رأى ابن خلدون أن مشاعر التضامن داخل العصبية لها تبريرها
إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أو لأسباب دينوية على أن تكون مشروعة .
لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية سواء كانت القضية عادلة أو غير
عادلة . يبدو إذن أن المعيار الذي استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هو
غرض العمل الذي يتحقق بفضلها (2) .

ما هي مقومات العصبية ؟ هناك عدة تعريفات للعصبية قامت على أساس تأويل
ما جاء في المقدمة عن هذا المفهوم ، وما أكثر ما استخدم ابن خلدون هذا اللفظ .
وستتناول بعض هذه التعريفات حتى يتضح معناها .

يرى د عبد الرازق مكي أن كلمة عصبية تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصب
بمعنى الشد والربط والعصابة بمعنى الرابطة . وأن الأصل في معناها أنها الرابطة

(1) Muhammad Mahmoud Rabi : The Political theory of Ibn
Khalidoun, Leiden — 1967 — pp. 48—49.

(2) Op. cit, pp. 67—68.

المنوية التي تربط بين ذوى القربى والرحم ، بدليل أن اللغة العربية تسمى ذوى القربى باسم « العصبية » (١) .

أما الدكتور طه حسين فيقول إن الجنس العربى يتميز دائما بأنه يبرز بقوة روابط الدم . وكان تاريخ الأمة العربية باستثناء الأربعين سنة الأولى للإسلام ، عبارة عن سلسلة طويلة من النزاعات بين القبائل ، وكان السبب فى ذلك دائما هو العصبية . وكلمة عصبية مشتقة فى رأيه ، وهو مصيب فى هذا القول ، من عصبه أى جماعة (٢) .

ومعنى هذا أن الدكتور طه يرى أن أساس العصبية هو رابطة الدم ، فهل كان هذا صحيحا ؟ . لقد سبق لنا أن ذكرنا نصا لابن خلدون يبين أن العصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدم لحسب بل تشمل أيضا أهل الولاء والخلف . ونسوق الآن نصا يبين أن العصبية تشمل أيضا الموالى والمصطنعين . يقول ابن خلدون : « إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالى والتحموا به . . . ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم فى تلك العصبية ولبسوا جلدهم كأنها غصبتهم وحصل لهم من الانتظام فى العصبية مساهمة فى نسبها كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم موالى القوم منهم » (٣) .

العصبية إذن تنقسم إلى أنواع ، حددها د. المسكى فى كتابه الفكر الفلسفى عند ابن خلدون بخمسة :

(١) عبد الرازق مكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة

١٩٧٠ ص ١٥٥

(٢) Taha Hussein . La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, (٢)

Paris 1918, p. 107.

(٣) المقدمة ص ١١٨

١ - عصبية القرابة والنسب وهي أقواها .
٢ - عصبية الحلف نتيجة انفصال الفرد عن نسبه الأصلي والضميمة إلى نسب آخر .

٣ - عصبية الولاء وهي تنتج عن انتقال الفرد من نسبة إلى نسب آخر نتيجة ظروف اجتماعية ، وفي هذه الحالة تكون نتيجة طبيعية للصحة والعشرة التي تنجم عن انضمام الفرد للنسب الجديد .

٤ - عصبية الدخالة ، وهي تنتج عن فرار فرد من نسبه وقومه ودخوله نسباً آخر .

٥ - عصبية الرق والاصطناع وهي تنتج عن ارتباط العبيد والموالي بسلطانهم^(١) .

العصبية إذن لا تقوم على رابطة الدم أساساً . ولقد أضاف د . محمد علي نشأت إلى أساس رابطة الدم أساساً آخر هو الشعور بالتآخي والتراحم الذي يوجد بين الأفراد تضامناً اجتماعياً^(٢) . أما د . عبد الرحمن بدوي فقال إنها تقوم على أساس من العنصرية لأنها تقوم على رابطة الدم فقط . وكرّد عليه بأنه إذا كان من الحق أن وحدة الدم تولد العصبية فإنها ليست العامل الوحيد . وإن كانت أقوى هذه العوامل .

ويرى إيف لا كوست في كتابه عن ابن خلدون أن العصبية مفهوم معقد للغاية ولقد نظر إليها من زاوية جديدة وبمفاهيم جديدة ليظهر ابتكارها كما سنرى . إن

(١) عبد الرازق المثلثي في الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ١٥١ - ١٥٩

(٢) محمد علي نشأت : الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ص ٢٤

بعض الذين تناولوا العصبية فسروها نتائجها السياسية ، وأعطاهما البعض الآخر معنى اجتماعياً ، وترجمها بعض الباحثين بالفاظ تعبر في الحقيقة عن الظروف التي ساعدت على تطورها ، بينما حام بعضهم حولها فقط ولم يستطع أن يعطينا تعريفاً شاملاً ودقيقاً لها . لقد اعتبرها مثلاً عيسوي^(١) عبارة عن تكاتف اجتماعي بينما أطلق عليها دي سلان في معظم الأحيان تعبير روح الجماعة ، ونقول في معظم الأحيان لأنه كان يستخدم ترجمات مختلفة لكلمة عصبية مثل : الأسرة ، الأهل ، عصبية أصدقاء ، روح الجنس والجماعة ، التعاطف الوطني ، الإحساس القومي ، الروح القومي ، الحزب إلى آخر الكلمات التي قد تشير إلى ناحية أو أخرى من نواحي العصبية دون أن تشملها جميعاً .

لقد اعتبر أروين روزنتال العصبية الفترة المحركة لمصير الدولة^(٢) . ويمتدح لاكوست ، وهو محق في هذا ، أنه تعريف صحيح وإن كان تهميداً وطاماً جداً .

وذهبت بعض الدراسات ، مثل دائرة المعارف الإسلامية إلى أن العصبية ليست إلا الوطنية أو الشعور القومي^(٣) . وأعتقد أن هذا تعريف مستبعد تماماً لأن القومية أو الوطنية ما هي إلا مفاهيم جديدة تماماً ، لم تكن موجودة في عصر ابن خلدون في شمال أفريقيا ، حيث كان تفتت البلاد وانقسامها قد وصل إلى أقصى مدى ، وحيث كان الاضطراب السياسي هو السمة السائدة بحيث يصعب جداً أن

(1) Gh. Issawi · An Arab philosophy of history, London, 4th impression — 1963.

(2) E. Rosenthal : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940 — p. 13.

(3) Encyclopédie de l'Islam, Tome II — 1927.

نجد شعور الانتماء إلى وطن معين . ولقد بينا قبل ذلك في الفصل الأول أن تلك الرموز لم تكن لتشغل بال ابن خلدون إطلاقاً .

ويعتبرها بوقول أحيانا روح الجماعة ويقول في بعض مواضع من كتابه « ابن خلدون » فلسفته الاجتماعية ، إنها تضامن أو تكاتف قبلي . وهو في هذا على صواب كما أنه بهذه التعبيرات تنادى الخطأ الذي يقع فيه من يمدّها ترابطاً اجتماعياً ، لأنهم بذلك يتسوّون طابعها القبلي بالعصية كما هو معروف لا توجد إلا لدى البدو وتختفي عند أهل الحضار رغم التضامن الاجتماعي الموجود بينهم . لماذا ؟ لأن الحياة في المدينة تفسد العصبية وتضعفها نتيجة للترف والانغماس في الملهيات ، أما الحياة البدوية بما فيها من شغل العيش وبساطتها فإنها تحفظ قوة العصبية ، فأول شروط العصبية إذن هو تحقق البناء القبلي بها . يقول ابن خلدون في المقدمة في الفصل الذي يحمل عنوان « في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم » : « وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصّة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه إذ عن ذلك القبيل لولايتها والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه جبايتها ولم تسم آمالها إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه إنما هممتهم النعيم والسكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من نواجع ذلك فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية ... إلى أن تنقرض العصبية ... فإن عوارض الترف والفرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب » (١) .

ومن جهة أخرى فإن الحياة البدوية تحافظ على النسب بسبب الاعتزال الذي تتميز به وبالتالي تكون العصبية أقوى لأنها عصبية قرابة ونسب أما الحياة الحضرية فإن النسب فيها يفقد صراحته وبالتالي تفقد العصبية بعضاً من قوتها . يقول ابن خلدون في الفصل التاسع من الباب الثاني ، وهو بعنوان « في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم » يقول : « وذلك لما اختلفوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التي عيبت لهم تلك القسمة وهي لما كان معاشهم من القيام على الأبل وتاجها ورعايتها والأبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها . . . » والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم الفأو عادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال . فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفظة صريحة ، (١) .

وهناك عامل آخر يذكر روح العصبية في البدو ألا وهو قسوة حياتهم خوفاً من المدوان الخارجى . فالعصبية هي التي تربط بين الأفراد فتشدد شوكتهم ويخشى جانبهم . أما أهل الحضر فإن هناك من يتولى مسؤولية الدفاع عنهم ، وبذلك فهم لا يحتاجون للعصبية . يقول ابن خلدون . « فأما المدن والأصهار فمدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه . . . » وأما المدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار . . . وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يندود عنها من

خارج حامية الحى من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصية وأقل نسب واحد لانهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى عليهم، (١).

وتتضمن العصبية عنصراً قاتالياً أو حربياً كما يتضح من النص السابق. وهو من أهم عناصرها وإن لم يكن كافياً لإيجاد العصبية إذ أن هناك تنظيمات عسكرية كثيرة لا تتميز بالعصبية.

وقد يبدو للبعض أن أهم ما يميز العصبية الدور الذي يلعبه رئيس القبيلة وبالتالي فهم يرون في العصبية تعبيراً عن طبقة النبلاء أو عن البناء الأرستقراطى للمجتمع. ونحب أن نلفت نظر هؤلاء إلى أن هناك مجتمعات أرستقراطية كثيرة لا تمتاز بالعصبية.

ويرى توينبى في كتابه «دراسة التاريخ»، أن العصبية لدى ابن خلدون هي «البروتوبلازم النفسى الذى يبنى حوله كل الأبنية السياسية والأبنية الاجتماعية» (٢). وهذا التعريف يحاول أن يكون عالمياً إلى أبعد حد، ويظهر بقوة أهمية العصبية ولكنه عائم جداً في الحقيقة.

قصدينا من هذا الاستعراض لمختلف تأويلات العصبية أن نبرز الوايا المختلفة التى نظر منها العصبية. إن معظم هذه التأويلات أو الرؤى تعبر عن جزء من الحقيقة ولا تغطى كل الحقيقة فهى تأويلات جزئية ناقصة. ولم تلتفت معظمها إلى الظروف

(١) A. Toynbee. A study of history — Tome III, Oxford University Press, London 1948 — p. 241.

(٢) المقدمة ص ١٤٣

التاريخية التي وضع فيها ابن خلدون تلك النظرية المبتكرة ، ونعني بها ظروف الحياة السياسية في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر التي سبق أن عرضت لها في الفصل الأول . ولقد أشار هو إلى ذلك قائلا : « قال ابن أبي زيد أرندت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده وهذا معنى ما ينقل عن عمران أفريقية مفرقة لقلوب أهلها إشارة إلى ما فيها من كثرة المصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام » (١) .

وراضع من النص أن العصبية ليست ظاهرة عامة لدى ابن خلدون ، كما أنها ليست أساسا لسكل الحكومات وكل المجتمعات ، فهو يشير في النص إلى عدم وجودها في الشام والعراق حيث كانت هناك دول قوية وثابتة . إذن لا بد من رفض كل التفسيرات التي تجعل من العصبية مفهوما عاما وثابتا في كل المجتمعات . فإذا كان ابن خلدون يتحدث أحيانا كأنه يتحدث عن ظاهرة عامة فإن هناك من النصوص ما يقطع بأنها ظاهرة تخص المغرب العربي وحده .

وإذا كما نوافق د . ربيع في أنه من الصعب تعريف العصبية ، ومن الصعب إعطاء تفسير يعكس كل ديناميكية العصبية كما يراها ابن خلدون (٢) ، إلا أننا نعتقد أن أحسن من اقتراب من فهم العصبية هو المفكر الفرنسي ليف لا كوست في كتابه « ابن خلدون ... نشأة التاريخ وماضي العالم الثالث » . يقول لنا لا كوست إن

(١) المقدمة ص ١٤٣

(٢) Rabi . The political theory of Ibn Khaldoun. Leiden 1967, p. 49.

ابن خلدون كان أمامه أكثر من تعبير في اللغة العربية الغنية لكنه استخدمه ، وربما كانت هناك كلمات أكثر تحديدا من تلك الكلمة الفضفاضة ، ولكنه اختار المصيبة ، بالذات ، فلماذا ؟ السبب الوحيد لهذا الاختيار ، من جانب العالم المسلم هو أنها تشير إلى مجموعة عناصر مركبة فهي لا تشير إلى احساس أو سلوك سيكولوجي كما رأى بعض الكتاب ، ولكنها تشير إلى حقيقة معقدة جداً ، حقيقة اجتماعية وسياسية في نفس الوقت . ولهذا الحقيقة نتائج سيكولوجية هامة للغاية .

٢ - الدور السياسى للعصبية

إن العصبية فى رأى لا كوست تحتم وجود هيراركية قوية ، إذ أنها تشترط وجود زعيم ، أى قائد تؤسده عائلته وأعوانه ، فالعصبية قوة سياسية تدفع إلى تأسيس الدولة أو الملك كما يقول أحيانا ابن خلدون . فلكى توجد العصبية يجب أن يكون هناك ما يسميه ابن خلدون بالرياسة والعصبية القرية قد تكون مشتملة على عدة عصائب (١) . يقول ابن خلدون :

« إن كل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فقيمهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بنى أب واحد لا مثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين فمؤلاً أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم ومن أهل النسب العام إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحم والرياسة فيهم إنما تسكور فى نصاب واحد منهم ولا تسكور فى الكل ولما كانت الرياسة إنما تسكور بالغالب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتم الرياسة لأهلها (٢) .

والرياسة كما هو بين فى النص ليست سلطة قانونية إنما هى سلطة فعلية ، تسكور بالغالب ، كما يقول صاحب المقدمة ، أى تأتى نتيجة استخدام القوة .

Y. Lacoste Ibn khaldoun p. 142.

(١)

(٢) المقدمة ص ١١٤ - ١١٥ .

الرياسة تتركز إذن في فرع من فروع المصيبة ، هو أقوى فروعها . إن المصيبة نوع خاص من التنظيم السياسي ، على رأسه أرستقراطية قبلية تتحكم في ديمقراطية حرية . فبينما تسود المساواة بين أفراد القبيلة العاديين ، نَجدها مفعودة بينهم وبين أهل الرياسة . وبالتالي تكون الأرستقراطية والديمقراطية العسكرية هما العنصرين الأساسيين المكونين للمصيبة كما يقول لنا لا كوست (١) .

وإذا كان العمران البدوي شرطا ضروريا من وجود المصيبة ، فإن هناك بعض القبائل التي لا نجد فيها عصبية ، وهي القبائل الخاضعة لغيرها أي التي لا تدافع عن نفسها والتي تدفع الضرائب والتي لم يستطع زعيمها أن يفرض نفسه فيها .

والغاية التي تسعى إليها المصيبة هي الملك . يقول ابن خلدون : « إذا حصل التغلب بتلك المصيبة على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافاتها أو بانهتها كانوا قتالا وانظارا ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضا وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائما حتى تسكافي . بقوتها قوة الدولة فإن إدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها عمانع من أولياء الدولة أهل المصيبات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها وإن انتهت إلى قوتها ، (٢) .

وبتحليل النص يتضح أن ابن خلدون يعني أن المصيبة إذا كانت قوية أخذت تتغلب على المصيبات الأضعف حتى إذا ما جاءت الفرصة للإستيلاء على الدولة المنهارة فعلت .

(١) Y. Lacoste — Ibn khaldoun F. Maspero — 1966 p. 147.

(٢) المقدمة ص ١٢٢ .

ولقد فرق ابن خلدون بين المصيبة والملك ، كما فرق بين رئيس المصيبة والملك قائلا : « إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع حاكم يزج بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك المصيبة وإلا تم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب المصيبة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالمصيبة التي يكون بها متبوعا فالتغلب الملكي غاية المصيبة ، (١) فالرئيس (رئيس المصيبة ، أو رئيس القبيلة) يكتفى بالسيادة المعنوية على بقية أفراد القبيلة ، أما الملك الذي لا يصل إلى الملك إلا بواسطة المصيبة فإن سلطته مطلقة تصل إلى درجة القهر والتحكم التام . فالملك كما هو واضح من النص مرحلة الرياسة إذا ساعدت الظروف ، ولكن الاثنتين أساسها المصيبة . والغريب أن إيف لا كوست ، الذي تعمق في فهم روح لصوص ابن خلدون ، أخطأ في فهم هذا النص الذي ترجمه وعلق عليه . إذ قال إن هذا النص الذي له أهمية رئيسية في تفسير المصيبة يضع على طرفي نقيض وبوضوح تام القبيلة التي لا يمتلك رئيسها إلا سلطة معنوية ، على بقية الأفراد ، وتلك التي تمتاز بالمصيبة وهي التي تستطيع رئيسها السيطرة التامة على بقية الأفراد . إن القبيلة التي لم تعد تتميز بالمساواة ، أي القبيلة « المصيبة » فيما يعتقد هي التي تكون القوة السياسية القادرة على حمل زعيمها إلى رئاسة دولة (٢) .

لقد إعتقد إيف لا كوست أن القبيلة التي لا تصل إلى الملك لا تكون بها

(١) المقدمة ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٢) Y. Lacoste: Ibn khalḍoun—F. Maspero—1966—p. 143.

عصية بينما كان نص ابن خلدون صريحاً جداً : إن كلنا القبيلتين تتمتعان بالعصية بل إن العنوان الذي أعطاه ابن خلدون للفصل الذي أخذ منه هذا النص يشير إلى وجود العصية قبل تحقيق الملك : إذ هو « في أن الغاية التي تمجرى إليها العصية هي الملك ، فلا بد إذن من وجودها أولاً حتى يمكنها بعد ذلك أن تسمى إلى الملك .

وكان على أي ف لا كوست أن يتساءل هل تسمى كل القبائل التي بها عصية إلى الملك وتحققه ؟ ولو فعل لوجد ابن خلدون يقول : : لا بل إن أقوى العصيات لا توجد إلا في أكثر القبائل بدابة ، وإنه نظراً لعنف أفرادها يخشى رئيس العصية فرض الملك عليهم ، ولذا يكتفى بالرياسة المعنوية . يقول صاحب المقدمة في فصل بعنوان « في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك » : « والسبب في ذلك أنهم أكثر بدابة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر وأغنى عن حاجات التلؤلؤ وحبوبها لإعتيادهم الشظف وخشونة العيش فأستغنوا عن غيرهم فصب انقياد بعضهم لبعض لا يلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصية التي بها المدافعة فكان مضطراً إلى إحسان ملامكتهم وترك مراقبتهم أملاً يخلص عليه شأن عصيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وادعاً بالفقر وإلا لم تستقم سياسته ، (١) .

إن مثل هذه القبائل ينقصها شرط أساسي من شرط تحقيق الملك وإن تميزت بالعصية ، ألا وهو سيطرة الرعي الكاملة على بقية اتباعه . وبمناسبة ذكر العرب أحب أن أقدم أيضاً لكلمة العرب كما استخدمها ابن خلدون . فهو لم يقصد بهذه الكلمة أولئك الذين يتكلمون العربية بل تلك القبائل البدوية التي حافظت على نوع الحياة القبلية كما كانت في الجزيرة العربية ، وذلك نتيجة انزاعها في الصحارى .

(١) المقدمة ص ١٢٢ .

ولقد تعرض ابن خلدون لمحاولات هجوم غشيفة من جانب بعض المفكرين الذين ظنوا أنه يحط من شأن العرب أو الجنس العربي في حين أنه كان يقصد بالعرب هذا المعنى المحدد الذي أشرنا إليه .

وبعد تأسيس الدولة واستقرار الملك ، هل تستمر العصبية بنفس القوة وهي الأساس الذي قامت عليه تلك الدولة ؟ لا ، فالذي يحدث أن الزعيم الذي أصبح سلطانا ، واستقر في المدينة ، ووزع الاقطاعيات على المقربين الذين يتحولون بالتدريج الى أسياد اقطاعيين غارقين في الترف والميزات ، يفقد الاحتكاك الدائم مع بقية أفراد عصبية . هذا من جهة وهو من جهة أخرى يخشى قوة تلك العصبية التي وصل بفضلها الى العرش ويريد بأى ثمن أن يستقر حكمه له ولاسرته من بعده ولذا فهو يضطر الى تحطيم شوكة تلك العصبية ، ذلك البناء السياسى الذى أصبح عقبة خطيرة في سبيل اقامة ملكية حقيقية مطلقة . أما لماذا تهدد تلك العصبية ملكه ، فلأن كل فرد من أفرادها يعتبر أنه شريك الملك في ملكه نظراً للمساواة التي كانت تسود بين جميع أفراد العصبية قبل الملك . ويتمثل الخطر بالذات داخل أسرته ، فأفرادها يعتبرون أنفسهم أصحاب الفضل فيها وصل اليه من سلطة ولذا فانهم يتطلعون بدورهم الى العرش . وعلى هؤلاء بالذات وعلى كل من يتناول على العرش أو يرنو اليه يشن السلطان حرباً قاسية . كيف ؟ عن طريق المرتزقة الذين يستأجرهم ليسكنوا جيشاً في خدمته . يقول ابن خلدون عن رئيس العصبية الذى يريد الإنفراد بالحكم : « ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم فيتمين رئيسا للعصبية كلها لغلب منيته لجميعها واذاتعين له ذلك فن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والانفة فيأنف حيثخذ من المساهمة والمشاركة في استباعهم والتحكم فيهم ويحىء خلق التاله الذى فى طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من إنفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيها آلهة الا الله لفسدت فتجدع حيثخذ أنوف العصبية ويفاج شكائهم عن أن يسموا الى مشاركته فى التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك ويتفرد بهما استطاع حتى لا يترك لاحد منهم فى الامر لا ناقة

ولا جملا فينفرد بذلك المجد بـكـلـيته ، (١) — « فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب
المختص بالملك في الدولة وتوارثوه واحد بعد آخر . . . يكون استظهارهم
حيثئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في
ظل العصبية وغيرها وأما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها » (٢).

العصبية هي القوة المحركة للدولة ، هي أساس قيام الدولة الا أن هذه الأخيرة
إذا تحققت عملت على تحطيم العصبية حتى تستقر لها الأمور . إن مفهوم العصبية إذن
مفهوم دياكتيكي الى أبعد حد كما يقول لنا لاكوست في كتابه القيم جداً عن ابن
خلدون . وأعتقد أن لهذا المفكر وحده يرجع الفضل في القاء نظرة عصرية تماماً
مع مراعاة الظروف التاريخية طبعا التي نتجت عنها نظريات ابن خلدون — على مفهوم
العصبية ، وهو الوحيد تقريباً الذي فعل ذلك من بين عشرات الكتاب والمفكرين
الذين تناولوا هذا المفهوم الجوهري في فكر ابن خلدون بالشرح والتحليل . يقول
لاكوست إن العصبية هي البناء الإجتماعي — السياسي الذي يبرز تحول المجتمع
اللاطبقي الى مجتمع طبقي . الأرستقراطية القبلية تكون في البداية قائمة على الأبنية
الإجتماعية والسياسية التي تقوم على المساواة . وكلما تدهمت سلطان هذه الأرستقراطية ،
بدت كطبقة تتعارض مصالحها تماماً مع بقية أفراد القبيلة ، وتفككت الأبنية
القبلية التي تقوم أساساً على المساواة . ويؤدي هذا التفكك الى حد ما الى تدعيم
للطبقة العليا المميزة ، لأنها تبدأ في امتلاك أدوات الإنتاج (سواء كان ذلك أراضى
أو ماشية) وتفرض سلطاتها على عملاء تختارهم ليصبحوا اقطاعيين . الا أن هذا
التفكك يعد الى حد ما تقدماً لأنه بداية التحول الى نمط إنتاجي أكثر فاعلية
وأكثر تطوراً (٣) .

(١) المقدمة ص ١٤٥ .

(٢) المقدمة ص ١٣٥ .

Y. Lacoste — Ibn khaldoun — p. 156.

(٣)

والعصبية تلعب دوراً كبيراً في اتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها . فإذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة ، أما إذا كانت ضعيفة نسبياً كانت الدولة محدودة الاتساع . يقول ابن خلدون : « أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها ويتقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عاصبتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك » (١) .

(١) المقدمة ص ١٤٢ .

٣ - الدور الاجتماعي للعصية

بعد أن درسنا الدور السياسي الذي تلعبه العصية نشير أيضاً إلى الدور الاجتماعي الذي تقوم به . يقول د . ربيع متحدثاً عن ذلك الدور أن العصية رابطة إجتماعية تجعل « الشعب » متماسكاً ، سواء كانت العصية نتيجة لرابطة الدم ، أو كانت عصية حلف فقط . وهي تعمل في رأيه في جبهتين . فهي تولد أولاً التضامن والقوة في نفس جماعة ، وهي توحد ثانياً بالقوة بين مختلف العصابات المتصارعة لتتكون جماعة إنسانية ضخمة وموحدة^(١) .

وهذا الرأي صحيح إذ يقول ابن خلدون : « إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعمة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهمهلكة فإن القريب يمد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يوصله من المعاطب والمبالك »^(٢) ، « وإذا بعد النسب بعض الشيء فرجاً تنوى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوى نسبه بالامر المشهور منه فراراً من الغضاظة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه ، ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعمة كل أحد على أهل ولاته وحلفه للالفة التي تلحق النفس من إعتصام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . . . إن النسب إنما قائمته هذا الانحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة

(١) M.M. Rabi: The political theory of Ibn Khaldoun
Loiden 1967, p. 65.

(٢) المقدمة ص ١١٢

والنصرة» (١) « وأن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستلجمها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الاقتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع» (٢) .

وهناك تأثير متبادل بين العصبية والدين فكل منها يدعم الآخر . يقول ابن خلدون في فصل بعنوان « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » . ، يقول : « والسبب في ذلك أن العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحامد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه» (٣) .

والنص كما هو واضح يشير إلى أن الدين يذهب بطابع التنافس الموجود بين أهل العصبية الواحدة فيزيد هذا من قوتهم خاصة وأن الهدف واحد ويعود في الفصل الذي يليه فيبين لنا تأثير العصبية على الدعوة الدينية ، وعنوان الفصل كما جرت العادة في المقدمة عبارة عن القانون العام الذي يفسره في هذا الفصل . وكان عنوان الفصل الذي أتحدث عنه هو « في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم » وهو يفسره قائلا : « إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا يخرق له العادة في الغلب

(١) المقدمة ص ١١٢

(٢) المقدمة ص ١٢٢

(٣) المقدمة ص ١٢٨

بغير عصبية ، (١١) . ومعنى كلام ابن خلدون أن العصبية تدعم الدين . وبعض القبائل ، مثل العرب (وقد سبق لي تفسير معنى هذه الكلمة عند ابن خلدون) لا يتم لها الملك إلا بالدين فالعصبية لا تكفي لطابع التوحش والتفور والاستقلال الذي يتميزون به . يقول ابن خلدون تحت عنوان « في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة » يقول ، والسبب في ذلك أنهم لحاق التوحش الذي فيهم أصعب الأهم انقياداً بعضهم لبعض للفظظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجمع أمواؤهم فاذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للفظظة والانفة الوازع عن التحاسد والتنافس ، (١٢) .

وهناك تأثير متبادل بين الحضارة والعصبية كما يقول لنا د . ربيع . ففي العمران البدوي تكون العصبية قوة عنيفة وموحدة تستطيع أن تحمي الجماعة وأن تعجل بانتصارها على بقية العصبيات ، كبحجة الخلافات الداخلية ، وهي تؤدي دائماً إلى تغيير من شأنه أن يوجد حياة أفضل . وأعني بهذه الحياة الأفضل العمران الحضري . والتأثير المتبادل هنا بين العصبية والحضارة هو أنه بينما بناء وخصائص ودور العصبية هي نتاج لأسلوب الحياة البدوية البدائية ، فإن هذه العصبية نفسها تؤثر كأداة التغيير في نفس هذا الأسلوب في الحياة بأن تضع له نهاية وتكون الأساس في تكوين الدولة وبالتالي في وجود العمران الحضري (٣) .

(١) المقدمة ص ١٢٨

(٢) المقدمة ص ١٣٢

(٣) M.M. Rabi : The political theory of Ibn Khaldoun
Loiden 1967, p. 52.

إن العصبية هي أساس قيام الدولة إلا أن الرئيس بعد أن تستتب له الأمور ، يرى نفسه في نزاع دائم مع أهل عصبية من أجل العرش ، ولذا يضطر إلى القضاء عليها . وهي تأخذ إذن مساراً دياكتيكياً واضحاً ، وتحمل في داخلها بذرة النزاع كما يقول لهابي في كتابه « ابن خلدون » . وبضيف أنها إذا لم تكن محركاً للتاريخ كما يقول الكثيرون فهي على الأقل القوة التي تحرك دياكتيك المتناقضات وتسمح به ، ذلك الديالكتيك الذي يعتمد عليه ابن خلدون في تصوره لتطور الدولة . وهي حركة دياكتيكية لأنها تمر بثلاث مراحل تناقض كل منها الأخرى . ففي مرحلة البداوة تعيش العصبية على المساواة ، وترفض كل سلطة مركزية منظمة وفي المرحلة الثانية ، بعد تكون الامبراطورية تضعف العصبية نتيجة لمحاولة السلطان التقليل من شأنها خوفاً منها . أما في المرحلة الثالثة فإن العصبية تكون قد إختفت تماماً ولذا تلجأ الأرستقراطية الحاكمة إلى القوى الأجنبية ، للدفاع عن امتيازات ورفاهية عمرانها الحضري . فالتطور للعصبية إذن يؤدي إلى هدمها . والعصبية إذ ترفع الدولة على أكتافها تحفر لنفسها قبراً^(١) .

وحكذا نرى أن العصبية أساس كل التغيرات الاجتماعية المختلفة ، وهي أيضاً أساس ازدهار العلوم والفنون .

ودراسة العصبية أمر ضروري قبل دراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنها الأساس في نشأة الدول وتطورها ، ولأهميتها كعامل محرك للتاريخ في نظر ابن خلدون ، وبالتالي لأهميتها في فلسفة التاريخ .

وفي ختام حديثنا عن هذا المفهوم الخلدوني الرئيس نقول ما قاله ساطع الحصري وهو أن نظرية العصبية تدل على تفكير فاحص وناقد ، تفكير متعمق في درس

MA Lahbabi: Ibn Khaldoun — Editions Seghers (١)
1968—pp. 36-37-48.

الحوادث الاجتماعية وفي تحليل الوقائع التاريخية ، وهي موفقة إلى حد كبير في اظهار اوثق انواع الروابط الاجتماعية وتعيين ام أشكال الترابط الاجتماعى ، في مثل تلك البيئات الجغرافية وتلك العهود التاريخية^(١). ويتضمن معنى هذه العبارة الأخيرة ماؤكد عليه دائما ، من أننا يجب ألا نتزع ابن خلدون من عصره وبيئته أثناء دراستنا له ، وإن تناولناه من زوايا عصرية كما نحاول أن نفعل .

(١) ساطع الحمصى : دراسات في مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي -
القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٣٥١ - ٣٥٢

الفصل السادس

الدولة وتطورها عبر التاريخ

تبحث الفلسفة السياسية عن المقومات السياسية للمجتمعات وعن ماهيتها المثالية، وفي تصور الفلاسفة والمفكرين للمدينة الفاضلة ومن هؤلاء أفلاطون عند اليونان والفارابي عند العرب ، وهربز وروسو وغيرهم من فلاسفة الغرب في العصر الحديث (١) . فالفلسفة السياسية تبحث في الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي أى الدولة . ولقد بحث ابن خلدون في الفلسفة السياسية فعلا عندما تحدث عن شكل الدولة ومؤسساتها المختلفة ، وطبيعة السلطة في الدولة الإسلامية ، وذلك ابتداء من الفصل الخامس والعشرين حتى الفصل الثامن والثلاثين من الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات » تناول في هذا الباب ، ضمن ما تناول ، الخلافة أو الامامة وشروطها ، وانقلاب الخلافة إلى الملك ، والبيعة ، وولاية العهد ، ولقب أمير المؤمنين ومراتب الملك والسلطان ، وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرأئل والكتابة .

والجانب بحثه عما ينبغي أن تكون عليه الدولة في شكلها المثالي ، درس الدولة كما هي موجودة بالفعل ودرس تطورها ووضع نظرية في هذا الصدد تشتمل على القوانين التي تحكم في هذا التطور . وتندرج هذه النظرية تحت باب فلسفة التاريخ . وهذا الجانب من فكر ابن خلدون ، أى تصور الدولة في تطورها عبر

(١) محمد طه بدوي : تنظير السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة

الاسكندرية سنة ١٩٦٨ - ص ٧ .

التاريخ هو الذى يعنيننا لأنه يمثل جزءا أساسيا من فلسفة ابن خلدون التاريخية . وابن خلدون هو الذى إنشكر هذا النوع من البحث الفلسفى ، ولم يكتب الغرب شيئا مشابها إلا بعدة بثلاثة قرون ونصف تقريبا . فقد عالج بعض مفكرى الاسلام منذ القرن الثالث الهجرى موضوع السياسة والملك كأنه علم خاص أو أدب خاص وفهمت السياسة فى ذلك العصر بمعنى ضيق جدا ، وهو شرح الصفات التى يجب أن يتمتع بها السلطان والعيوب التى يجب أن يتبرأ منها لى يحكم بأهلية وكفاية (١) . ومن هؤلاء ابن قتيبة الدينورى فى كتاب « هيون الاخبار » ، وذلك فى القرن الثالث الهجرى ، وتناول الفارابى موضوع المجتمع بطريقة فلسفية فى القرن الرابع الهجرى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكتب كذلك فى نفس الموضوع اخوان الصفا فى رسائلهم ، وأبو الحسن الماوردى فى « كتاب الاحكام السلطانية » ، وأبو بكر الطرطوشى فى كتاب « سراج الملوك » ، وغيرهم كثيرون (٢) .

لكن هذا كله يدخل فى نطاق علم السياسة المدنية . أما موضوع العلم الذى ابتكره ابن خلدون فشىء آخر تماما .

لم يكن موضوع علمه كما يقول لنا اروين روزنتال هو الدولة المثلى التى يوحى بها قانون دينى أو تأمل فلسفى ، بل كان الدولة التى تقام بواسطة الغزو والقوة ، بواسطة العصية أو الارادة الجماعية ، ارادة القوة والسيطرة . واقد توقف كثيرون

(١) عبد الرزاق المسكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ٧٠ ص ١٤٢ .

(٢) عبد الرزاق المسكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون — الاسكندرية سنة ١٩٧٠ ص ١٤٢ — ١٤٦ .

من قراء ابن خلدون ونقاده عند هذه النقطة ، وعدوه من أجلها فيلسوفا ماديا (١) .

وابن خلدون نفسه فرق بين « علمه » (أى علم العمران) وبين « علم السياسة » قائلا : « واعلم أن الكلام في هذا القرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة . . . وليس من علم الخطابة . . . ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على مناج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة (٢) ويعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيقول « وما تسميه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغفرا عن الحكم رأسا ويسمون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية . . . وهذه المدينة الفاضلة عند نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة القرض والتقدير » (٣) .

وتتركز معظم نظريته عن الدولة وتطورها في الباب الثانى من المقدمة وعنوانه « في العمران البدوى والامم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه أصول وتمهيدات » . وفى الباب الثالث وهو بعنوان « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد وتمهيات » .

(1) Erwin Rosenthal : Ibn Khaldoun : A North African Muslim thinker of the fourteenth century, Manchester University 1940, p. 13

(٢) المقدمة ص ٢٢ .

(٣) المقدمة ص ٢٦٤ .

ولا يعطينا ابن خلدون تعريفا صريحا للدولة في المقدمة بأسرها ، لأنها في نظره من الموضوعات الواضحة وضوحا تاما ولأنها معروفة لدى الجميع بأنها الملك التام . ويوضح د المسكى ذلك قائلا إن الدولة أعم من الملك ، فالدولة الواحدة قد تجمع عدة أقوام وعدة ملوك على أولئك الأقوام (١) .

(١) عبد الرزاق المسكى : تفكير الفلاسفة عند ابن خلدون - ص ١٧٩ .

١ - أدوار تطور الدولة

(١) ضرورة الدولة :

يقول ابن خلدون ، الملك منصب طبيعي للإنسان لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضا الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض وبنائمه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضى ذلك إلى انقطاع النوع وهو مما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فرضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ، (١) . ويقول ابن خلدون أيضا : « ان الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداة إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والمجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة ... ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكبيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون

(١) المقدمة ص ١٦٢ .

قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ... ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليس السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات المعجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم .. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، (١) .

لو حللنا هذه النصوص لاتضح لنا أن ابن خلدون قصد أن يقول إن حاجة الإنسان للغذاء والمأوى والدفاع عن النفس هي التي تدفعه إلى الانتظام في مجتمع إنساني . فالإنسان لا يستطيع أن يسد حاجته للغذاء بمفرده ، لأن ذلك يتطلب أعمالا كثيرة ومتنوعة لا يمكنه أبدا القيام بها بمفرده ، بل لابد من تعاونه مع رفاقه . والإنسان معرض للخطر ليس من جانب الحيوانات المفترسة لحسب ، بل من جانب أخيه الإنسان ، ولذا فلا بد من وجود سلطة تحول دون اعتداء الناس بعضهم على البعض الآخر . وهذه السلطة تكون في يد السلطان أو الملك، ويقول لنا د . مهدي إن الإنسان قد يوجد قبل تكوين الدولة إلا أن وجوده هذا وجود حيواني (٢) . وعلام يعتمد الحاكم في حكمه ؟ يقول ابن خلدون مبينا علاقة الحاكم بالمحكومين ، وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله . يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع المصالح في العاقبة ولمراطاته نهضة

(١) المقدمة ص ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ .

(2) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history — London 1957 - pp. 189 - 190.

العباد في الآخرة ، والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط ، (١) . الحاكم إذن يعتمد في حكمه على الشرع والعقل في نفس الوقت .

(ب) اطوار الدولة :

نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى، فللدولة عمر مثلها مثل السكان الحي تماما . ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمائة وعشرين سنة . وهي تتكون من ثلاثة أجيال . يقول ابن خلدون : « ان الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء » (٢) .

ما هي هذه الأجيال الثلاثة ؟

١ — الجيل الاول : يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة تماما عن النرف وعن المدن . إنه يعيش في الريف والبادى ويتميز بالمصيبة التي سبق لنا الكلام عنها . وأبناء هذا الجيل لم يزلوا على خلق البداوة وخشوتها وتوحشها من شغل العيش واليسالة والافترام والاشتراك في المجد فلا تزال سورة المصيبة محفوظة فيهم لخدمهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون ، (٣) . لقد ربط ابن خلدون بين خشونة حياة الريف والبادى ، وبين الشجاعة وبقية القيم الانسانية لان الرف الذي يظهر في المدينة مفسد للقيم الانسانية كما سنرى . وقبل أن أتقل إلى الحديث عن الجيل الثاني نحب أن نوضح معنى كلمة بدوى لدى ابن خلدون حتى تتضح المقارنة بين الحياة البدوية والحياة الحضرية . لقد فسرنا لحيابى بطريقة مبتكرة قائلا إن كلمة بداوة مشتقة من بدء أى بداية الحياة . فقد كان ابن خلدون

(١) المقدمة ص ٢٦٤ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ١٤٩ .

يرى ان بداية حياة العمران تكون دائماً في البداية أى الصحراء والريف ثم ينتقل هذا العمران البدوى أو البدائى إلى المدينة ليصبح عمراناً حضرياً^(١). إذن التناقض الموجود بين العمرانيين هو الموجود بين حياة الصحراء والريف من جهة ، وحياة المدينة من جهة أخرى . ولقد اعتقد كثير من الكتاب أن ابن خلدون قصد بكلمة بدوى من يعيش في البادية فقط . وهذا تفسير ناقص لأن كلمة البدوى لدى ابن خلدون تطلق أيضاً على ساكن الريف . والتفسير الذى قدمه لنا الحياىى تفسير يتفق تماماً مع روح فكر ابن خلدون .

٢ - الجيل الثانى : هو الجيل الذى يتحقق على يديه الملك والذى يؤسس الدولة ، فينتقل من الحياة البدوية الحشنة أو من العمران البدوى ، إلى الحياة المتعدنية المترفة أو العمران الحضرى . يقول ابن خلدون فى ذلك : والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سورة العصبية ببعض الشئ . وتؤلس منهم المهادنة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسميهم إلى المجد ومرامهم فى المدافعة والحماية فلا يسمح ترك ذلك بالسكلية وان ذهب منه ما ذهب^(٢) . وواضح من النص أن الأخلاق تغيرت بتغير نوع العمران ، وأن العصبية ضعفت نتيجة الترف ، وأن الشجاعة قلت ، وأن الطباع لانت ، وأن كل هذا حدث نتيجة لوجود الدولة . ان القيم البدوية المرتبطة بالعصبية تذهب لتحل محلها القيم الحضرية المرتبطة بالدولة .

(١) M. Aziz Lahbabi : Ibn Khaldoun, Editions Seghers — 1968 — p. 23.

(٢) المقدمة ص ١٤٩ .

٣٠ — الجيل الثالث : يقول ابن خلدون عنه : « وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والحشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما تبنيه من النعيم ونضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للدافعة عنهم وتسقط العصية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يوهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان . . . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاموا مدافعة فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسوامهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي . . . حتى يأذن الله بإنقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (١) . إن هذا الجيل هو الذي يتم على يديه إنهار الدولة لأنه غرق في الزرف ، وتمسك الجبن منه ، وفقد معنى الكرامة والرجولة والشجاعة . ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالي والمرتزة للدفاع عن الدولة في حالة العدوان عليها إلا أن لا يحول دون إنهارها . ويذكرنا ابن خلدون بروسو الذي عشق الحياة البدائية التي تحافظ على القيم الإنسانية الفطرية والذي رأى أن المدنية مفسدة للإنسان ولاخلاقه .

والدولة تمر بعدة مراحل حددها ابن خلدون بخمس إذ يقول : « إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة . . . وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار » (٢) .

١ — الطور الأول : هو طور التأسيس . ولا تقوم الدولة إلا بالعصية بما فيها « من النمرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه » (٣) ، كما يقول

(١) المقدمة ص ١٤٩

(٢) المقدمة ص ١٤٩

(٣) المقدمة ص ١٥٣

(٤) المقدمة ص ١٣٤

ابن خلدون . وفي هذا الطور يكون السلطان جديد العهد بالملك، ولذا فهو لا يستغنى عن العvisية وإنما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه ، فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركا نوعا ما بين الملك وبين قومه وعشيرته يقول ابن خلدون : «الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والإستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفردونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العvisية التي وقع بها الغلب» (١) . ويتميز هذا الطور ببداوة المباشرة وبانخفاض مستواها فلم يعرف الغزاة الجدد بعد الترف ، وباشتراك الجميع في الدفاع عنها فإزالت شجاعة البدو والقوة البدنية نتيجة الحياة البدوية متوفرين لدى الجميع .

٢ - الطور الثاني : هو «الانفراد بالملك» . يرى ابن خلدون أن الإنفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر ، ولذا فإن السلطان عندما يرى ملكه وقد استقر يعمل على قمع العvisية كما قلنا في الفصل السابق ، كما يعمل على الإنفراد بالحكم واستبعاد أهل عvisيته من ممارسة الحكم . وعندئذ يتحول من رئيس عvisية إلى ملك . وقد يفعل ذلك أول من أسس الدولة ، وقد لا يفعل ، فلا تدخل الدولة في هذا الطور الثاني إلا مع ثاني زعيم أو ثالث ، ويتوقف ذلك على قوة جهود العvisية . يقول ابن خلدون : «ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيسهم لهم غالبا عليهم فيتمين رئيسا للعvisيات كلها . . . وإذا تعين له ذلك فن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والافتة فيأنت حيثئذ من المساهمة والمشاركة في استبقاهم والتحكم فيهم . . . فتجدع أئوف العvisيات ويفلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عvisيتهم عن ذلك ويتفرد به ما استطاع . . . وقد يتم ذلك

للاول من ملوك الدولة وقد لا يتم الا للثاني والثالث على قدر بمانة العصيات وقوتها، (١) .

وطبعا يضطر السلطان للتغلب على أصحاب المصيبة (أو العصيات) الى الاستعانة بالموالي والمصطنعين ، أى أنه يبدأ فى هذه المرحلة الإعتما على جيش منظم من أجل المحافظة على الملك . يقول ابن خلدون متحدنا عن علامة السلطان بأهل عصبية ، فإذا جاء الطور الثانى وظهر الاستبداد عنهم والافراد بالمجدودا فمهم عنه بالمراح صاروا فى حقيقة الامر من بعض أعدائه واحتاج فى مدافعتهم عن الامر وصدهم عن المشاركة الى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصهم بمزيد التكرمة والايثار ويقسم لهم مثل مال الكثير من قومه ويقدمهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية ، (٢) .

٣ — الطور الثالث : هو طور الفراغ والدعة ، كما اصطلاح معظم الذين تناولوا هذا الموضوع عند ابن خلدون على تسميته لأن ابن خلدون يعطيه نفس الاسم . يقول ابن خلدون : د الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والى كل المرتفعة ، (٣) . ان الدولة فى هذا الطور فى قمة قوتها ، ويتفرغ السلطان فى هذه المرحلة لشئون الجباية واحصاء النفقات ، والقصد فيها ، وتخليد ملكه بأن يبنى المباني العظيمة الشاهدة على عظمته . وفى هذه المرحلة يستمتع الجميع : السلطان بمجده ، وحاشيته بما ينفقه عليها السلطان .

(١) المقدمة ص ١٤٥

(٢) المقدمة ص ١٥٣

(٣) المقدمة ص ١٥٤

٤ - الطور الرابع : هو طور « القنوع والمسالمة » وفي هذا الطور يكون صاحب الدولة في هذا الطور قائما بما بنى أولوه سلما لإنظاره من الملوك وإقتاله مقلداً للماضين من سلفه ، (١) . إن الدولة في هذه المرحلة تكون في حالة تجمد فلا شيء جديد يحدث ولا تغيير يطرأ كأن الدولة تنتظر بداية النهاية .

٥ - الطور الخامس : هو طور « الإسراف والتبذير » ويكون صاحب الدولة في هذا الدور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطائنه . . . فيكون مغربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستول عليها المرض المزمن الذي لا تسكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض ، (٢) وهذه المرحلة هي التي تظهر فيها آثار المرض على الدولة . فقد تلقت الدولة كما يقول د. نشأت هدى أمراض الحضارة عند انتقالها من البداوة إلى الحضارة (في المرحلة أو الطور الثاني) ولكن نظرا لأنها كانت ما زالت في شبه عنفوانها وأوج و ثروتها فلم يبد عليها أثر تلك الأمراض ، بل ازدهرت بتأثير الدفعة الأولى ، حتى إذا ما ضعفت حدة هذا الإندفاع بدأت الأمراض السكائمة في الظهور وبدأ انحلال الدولة . وترجع بداية انحلال الدولة في رأى ابن خلدون إلى عنصرين هما انحلال المصيبة والانحلال المالى نتيجة تبذير السلطان : ولهذا تنهار الدولة سياسيا واقتصاديا (٣) . ويضيف لاكوست أن هناك عاملا ثالثا يسهم في إنبهار الدولة وهو أهم في رأيه من العاملين السابقين ألا وهو العامل النفسى . لقد اعتاد أصحاب الدولة الحياة في المدن ،

(١) المقدمة ص ١٥٤ .

(٢) المقدمة ص ١٥٤ .

(٣) محمد على نشأت : الفكر الاقتصادى في مقدمة ابن خلدون - القاهرة

سنة ١٩٤٤ ص ١٨٩ .

حياة الكسل والدعة والإستسلام والإعتماد على الغير في سد الحاجات المختلفة ولذا فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها ، كما فقدوا القوة الجسمانية نتيجة لحياة التراخي وبذا أصبحوا عاجزين عن صد أي عدوان على الدولة^(١) . ونعتقد أن العوامل الثلاثة تتكاتف وتعمل على إنبهار الدولة ، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادي . ولتفسير ذلك نقول إن أهل العصبية عندما ينتقلون إلى المدن عند تأسيس الدولة يصبحون من الحضرة : وما الحضرة إلا نمط إنتاجي واقتصادي يعتمد أساسا على التجارة والصناعة ، وهو يختلف تماما عن الأسلوب الاقتصادي البدوي الذي يعتمد على الزراعة والرعي أساسا وتحتم عليهم حياتهم الجديدة اتخاذ الجند للدفاع عنهم ، كما تغريمهم هذه الحياة بالانغماس في الترف وتضعف فيهم حياة الترف والتراخي والكسل هذه القوة البدنية والقوة المعنوية على السواء ، فيعجزون عن المحافظة على الدولة خاصة وأن الجند يمثلون في حد ذاتهم مشكلة اقتصادية وسياسية كما سنرى وسرطان دا يأتى الإنهيار .

يقول ابن خلدون : « لعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذ طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين^(٢) . ويتحدث ابن خلدون عن تأثير الترف فيقول :

« فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة وينتممون فيما أتاهم الله من البسطة وتلذثا بنوم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ويستنسكفون عن سائر الأمور الضرورية حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية فتتقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بهدم يتعاقبها إلى أن تنقرض

(١) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun, Paris 1966 — p. 125.

(٢) المقدمة ص ١٢٣ .

العصبية فيأذنون بالانقراض ، (١) .

ولكى يحافظ السلطان على عرشه فانه يضطر بعد أن يكون قد قضى على العصبية إلى الاعتماد على الجند المرتزقة الذين تكون كل مهمتهم المحافظة على الملك. ولسد مرتباتهم ، خاصة وأنه يضاعف في عددهم باستمرار لمزيد من الطمأنينة ، يضطر السلطان إلى مضاعفة الضرائب فيختل اقتصاد البلاد . وتزداد نفقات هؤلاء الجند لإعتيادهم الحياة المترفة فيلجأ السلطان لزيادة مرتباتهم . ولكن الجباية في نهاية الأمر مقدارها محدود ، وهو لا يستطيع أن يرفع الضرائب إلى ما لا نهاية ، وإذا يضطر إلى الاستغناء عن عدد من الجند حتى يوفر مرتباتهم فتضعف حمايته ، وتتجاسر عليه الدول المجاورة أو القبائل التي ما زالت محتفظة بعصبيتها . يقول ابن خلدون متحدثا عن أحوال الجند . « وأيضا إذا كثرت الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عنهم الجباية مقدورها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محددا فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لسكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حيثئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثا ورابعا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب ، (٢) .

وهكذا يأتي الانهيار للدولة عن طريق العصبية والجند والترف . وتصيف

(١) المقدمة ص ١٢٣ .

(٢) المقدمة ص ١٤٧ .

إلى هذا أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون الانفاق معقولا ولذا لا يكون هناك ائمان في الجباية والاسراف . أما إذا عظم المال ، كما يقول لنا د. المكي الذي يرجع عامل الترف في انهيار الدولة ، فإن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف في الرعايا وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة . ومن جهة أخرى يبدأ الجنود في التجاسر على السلطة فيضطر السلطان إلى مضاعفة مرتباتهم^(١) وأسباب الانهيار في رأينا تتداخل بعضها مع البعض الآخر ويؤثر الواحد منها في الآخر بحيث يصعب في الحقيقة معرفة أين البداية .

وقد يحدث أحيانا أن يطول عمر الدولة ، فالقانون الذي وضعه ابن خلدون والذي يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين عاما له بعض الاستثناءات يقول ابن خلدون « فان صاحبها (يقصد صاحب الدولة) كثيرا ما يتخذ أجناده من زناته والعرب ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك همرا آخر سالما من الهرم »^(٢) . ويقول ابن خلدون أيضا : « وتضعف الدولة المنقسمة كلها وربما طال أمدتها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل اياتها وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغنى بذلك عن قوة العصائب ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الاجراء على الحماية من جندي ومرزوق »^(٣) . إذن فالدولة قد تضعف فيها العصبية تماما ومع ذلك لا تنهار وذلك بسبب اعتياد الرعايا عليها .

لقد كثر ابن خلدون نظريته عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ

(١) عبد الرزاق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون ص ٢٠٠ .

(٢) المقدمة ص ١٤٨ .

(٣) المقدمة ص ٢٥٨ .

شمال أفريقيا في المصور الوسطى . فلم تكن نظريته نظرية عقلية استنبطها من الفكر فقط ، ولذا فإنها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات التي وضعتها في المقدمة . ويرى ساطع الحصري أن ابن خلدون يقول بنظريتين حول مدة وجود الدولة . أطلق على الأولى اسم نظرية العمر وهي التي تخص الدول العسادية ، وأما النظرية الأخيرة فهي نظرية الأمة وهي تدور حول أحوال « الدول العامة » و « الدول المتسمة النطاق » . لقد صحح ابن خلدون في رأى الحصري نظريته الأولى وأكملها بنظريته الثانية (١) . ونعتقد أن القول بأن ابن خلدون قال بنظريتين حول عمر الدولة مبالغ ، فإن النصوص تشير بوضوح إلى أن ابن خلدون يعتبر أن القانون الذي وضعه له بعض الاستثناءات لأنه قانون مستمد من الواقع ، والواقع لا يسير في مسار واحد دائما ، وهذا سبب قوله بأن عمر الدولة قد يطول عن العمر المعتاد .

ويرى د . بدوى أن ابن خلدون حدد عمر الدولة بأربعة أجيال عمر كل منها أربعون سنة ، أى أن ابن خلدون كان صريحا وقال إن الدولة عمرها مائة وعشرون عاما ، وأنها مكونة من ثلاثة أجيال عمر كل جيل أربعون عاما (٢) . ووقع في نفس اللبس الدكتور المكي في كتابه عن ابن خلدون وهو بعنوان « الفكر الفلسفي عند ابن خلدون » .

ولقد رأى كثير من الباحثين أن الدولة تمر بثلاث مراحل وليست خمسا كما بيثنا . واعتقد أنهم لم يخطئوا في هذا ، إنما كل ما فعلوه هو أنهم إختصروا بعض الأطوار . فقد أبقوا على طور التأسيس كما هو ، بينما أدمجوا طورى « الانفراد

(١) ساطع الحصري : دراسات في مقدمة ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٥١ ص ٣٦٤

(٢) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون — القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ٣١

بالمجد ، و « الفراغ والدعة » في طور واحد وأطلقوا عليهما اسم طور « نمو الدولة »
و« دمجوا طورى « القنوع والمسالمة » و « التبذير » في طور واحد هما طور « الهرم » .
ولقد فعلوا ذلك حتى يتضح الشبه بين أطوار عمر الدولة ومراحل عمر الانسان :
فكلاهما يمر بمرحلة النشأة فالنمو فالهرم الذى ينتهى بالفناء . وكلاهما كائن حى يولد
ويحيا ويموت . وكلاهما له بدء ونهاية وينخفض لعوامل النمو والفناء .

والهرم إذا بدأ ينخر في الدولة فلا يمكن أن يتوقف إلا إذا فنت . ويشبه
ابن خلدون الهرم بالأمور الطبيعية فكما أنه لا يمكن التحكم في الأمور الطبيعية ،
ففي زمنه فعلا لم يمكن تحكم الانسان في الطبيعة وسيطرته عليها إلا في أضيق الحدود
نظرا لأن التكنولوجيا كانت في مرحلة بدائية ؛ فكذلك لا يمكن وقف الهرم فهو
أمر حتمى . يقول ابن خلدون : « قد قدمنا ذكر الموارض المؤذنة بالهرم وأسبابه
وبيّنا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعيا
في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية » (١) .

٢ - نظرة عصرية على الدولة وتطورها عند ابن خلدون

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه .
رأها منفصلة عنه وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران .
فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة ، ولا توجد الدولة إلا في العمران
الحضري . هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره . ويرى ابن خلدون
أيضا أن الدولة كلما مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت
تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب ، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك
يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم ، وينفصلوا عن بقية الشعب . وحديث ابن
خلدون عن أثر الترف على الدولة يدور كله حول هذا المعنى . ومن العجيب أن
يأتى مفكر عظيم بعد ابن خلدون بخمسة قرون ليقول نفس المعنى ولكن بطريقة
أكثر وضوحاً وأكثر دقة . يقول انجلز في أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة :
« إن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره ، الدولة هي افصاح عن
واقع أن هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حله ، عن واقع أن هذا
المجتمع قد أنقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها ، ولكيلا
تقوم هذه المتضادات ، هذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام
بعضها بعضا والمجتمع في نضال عقيم ، لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق
المجتمع ، قوة تلتفط الإصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام » . إن هذه القوة
المنبثقة عن المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر
هي الدولة ، (١) .

(١) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة - الطبعة الألمانية
السادسة - ص ١٧٧ - ١٧٨ - نقلا عن ليفين : الدولة والثورة - دار التقدم -
موسكو ١٩٧٠ ص ٨ .

والعمران البدوي عند ابن خلدون عندما ينتقل إلى المدن يصبح همراة حضريا، وتصبح المدينة هي أساس الدولة وتزدحم بالسكان . ولقد كان لماركس وانجلز نفس الرؤية بالنسبة لهذه النقطة . قالوا في البيان الشيوعي : « لقد أخضعت البورجوازية الريف لقاعدة المدن . لقد خلقت مدنا ضخمة ووسعت دائرة سكان المدن بكثرة بالمقارنة إلى سكان الريف » (١) .

لقد درس كل من ابن خلدون وماركس وانجلز التاريخ والواقع ، وحاولوا أن يستخلصوا منها نظرياتهم . لقد قطع التاريخ شوطا طويلا حتى يصل إلى عصر ماركس ، ولذا كان واقع القرن التاسع عشر غير واقع القرن الرابع عشر ومن هنا نجد طبعاً كثيراً من الاختلافات بين هذين المفكرين ، إلا أنه نظراً لأن الأساس واحد والمنهج واحد تقريباً فإننا نجد كثيراً من نقاط التشابه ، وهذا ما سنحاول بيانه .

يقول ابن خلدون إن القضاء على الدولة يكون بالعنف . ويقول انجلز نفس الكلام ، ولكن بينما يرى ابن خلدون أن الدولة إذا ذهبت حلت محلها دولة أخرى تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه الدولة السابقة ، يرى الماركسيون أن الثورة العنيفة تطيح بالدولة لتحل محلها أشكال اجتماعية جديدة ومختلفة تماماً . يقول ابن خلدون متحدثاً عن الذين يحاولون الإستيلاء على الدولة : « فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الإستيلاء والظفر بالمطلوب » (٢) . ويقول انجلز : « إن العنف يلعب كذلك في التاريخ دوراً آخر... دوراً ثورياً وهو كما قال ماركس المولد لسكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد... »

(١) K. Marx and Engels : Manifesto of The Communist Party U.S.S.R. — 1949, p. 50.

(٢) المقدمة ص ٢٦٠ .

والعنف هو ترك الإدارة التي بواسطتها تشق الحركة الاجتماعية لنفسها الطريق وتحطم الاشكال السياسية المتحجرة والميتة ، (١) .

ويقول ايف لاكوست إن التحليل الخلدوني لغزو وأفول الدولة له فائدة كبيرة إذ أنه يكشف لنا عن لعبة العوامل الداخلية فالسلطان عندما يصل إلى العرش عليه أن يحطم القوة التي كونت الامبراطورية وهي العصية ، كما رأينا في الفصل السابق، وذلك ليحول سلطته من سلطة زعيم قبيلة إلى سلطة مطلقة (٢) .

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة ، وتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وفي أعمارهم وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا . ويقول لنا د . محمد علي نشأت أن هذه الفكرة قال بها الكثير من المفكرين مثل أرسطو الذي قال بالحلقات المفرغة : فالديمقراطية والديكتاتورية والارستقراطية تتابع على مر التاريخ . ويرى ماركس أن المجتمع في البدء لا توجد به طبقات ، ثم يأتي زمن تسود فيه الفروق الطبقيّة ثم يعقب ذلك زوال تلك الطبقات والرجوع إلى نظام الطبقة الواحدة عن طريق الثورة (٣) .

ويتساءل لاكوست عن سبب قول ابن خلدون بأن كل دولة تبدأ الدورة من جديد ولا تواصل ما بدأتها الدولة السابقة . ويجيب أن السبب في ذلك هو ثغرات في فكر ابن خلدون :

(١) انجلز : ضد دوجرينج ، الطبعة الألمانية الثالثة ص ١٩٣ — نقلا عن لينين : الدولة والثورة — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٧٠ — ص ٢٥ .

(٢) Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — p. 155.

(٣) محمد علي نشأت — الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون — القاهرة سنة

١٩٤٤ ص ١٩١ .

١ — قوله بالتطور الدائر في العمران في وقت قصير .

٢ — إعطاؤه أهمية كبيرة للأسباب الاجتماعية والسياسية للتدهور .

٣ — عدم إهتمامه بتطور القوى الإنتاجية^(١) .

ونحن وإن كنا نوافق على المأخذ الأول ، فإننا لا نوافق على المأخذ الثاني ، فإن خلدون في رأينا يذهب إلى أن سقوط السولة إنما يكون بسبب التدهور السياسي والاقتصادي في نفس الوقت وليس التدهور السياسي وحده . يقول في المقدمة : « إن مبنى الملك على أساسين لا بد منها فالأول الشوكة والعصية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال ، والحال إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين ،^(٢) .

أما من حيث عدم إهتمام ابن خلدون بتطور القوى الإنتاجية فالمعكس هو الصحيح . إن الاختلاف الموجود بين العمران البدوي والعمران الحضري يرجع في الحقيقة إلى اختلاف قوى الإنتاج وإلى تطورها . فالعمران البدوي يتميز بالزراعة والرعي بينما يتميز العمران الحضري بالصناعة التي تتطلبها إحتياجات الحياة في المدن . أليس هذا إهتماماً بتطور الإنتاج عموماً ؟ وإذا كان ابن خلدون لم يهتم بتطور قوى الإنتاج إهتمام مفكرى القرن العشرين بها فلا نه عاش في القرن الرابع عشر قبل الثورة الصناعية وبالتالي قبل أن تحدث طفرة في تطور قوى الإنتاج ؛ ولنا كان التطور الذي يمكن أن يوجد في عصره غير محسوس على الإطلاق بحيث يلتفت إليه . ويعود لا كوست فيلتبس لابن خلدون العذر في ذلك قائلاً إنها على كل حال ليست ثغرات خطيرة في فكر ابن خلدون .

Y. Lacoste : Ibn Khaldoun — p. 130.

(١)

(٢) المقدمة ص ٢٥٧ .

ويجب أن نلاحظ أن مفكرنا عندما يدرس تطور الدولة لا يفعل ذلك من خلال التطور السياسى والاجتماعى والاقتصادى للشعب ، بل من خلال تطور القبيلة الحاكمة أو من خلال الطبقة التى يكونها السلطان وحاشيته .

والطبقة المستغلة هى التى تنتصر دائماً على الطبقة الارستقراطية عند ابن خلدون ويقول لناد . مسكى أن ابن خلدون يعد فيلسوفاً للقرة لأن نظرياته سواء فى الدولة أو فى الحروب تمجد القرة القائمة على العصية^(١) . ونحب أن نشير إلى أن ابن خلدون عندما يترصد لتطور الدولة يفعل ذلك من جميع النواحي ، سواء كان التطور من الناحية السياسية أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو من حيث تطور الاخلاق والقيم .

ويعتقد بوتول أن ابن خلدون يأخذ بالنظرية الديمقراطية كأفضل شكل من أشكال الدولة ودليله على ذلك قول ابن خلدون ان الإنفراد بالحكم من جانب السلطان يضعف العصية ثم يضعف اقتصاد البلاد ويؤدى إلى إنهيارها من جميع الوجوه وإلى فنائها^(٢) .

وهناك من يهاجم ابن خلدون قائلاً إن تطور الدولة عند ابن خلدون تطور دائرى دائماً ، وبناء على هذا لا يحدث أى تطور فى المجتمع الإنسانى أو بمعنى أصح أى تقدم واعتقد فى الحقيقة أنه يجب أن نفرق بين تطور الدولة وتطور المجتمع الإنسانى ككل ، وهو الذى عرضنا له فى الفصل الثالث ونعتقد أن التطور عند ابن خلدون يتخذ شكلاً حلزونياً تمثل كل دولة دائرة من دوائره . وتتقدم مجموعة هذه الدوائر فيه إلى الامام . ولذلك فإننا لانوافق محسن مهدى .

(١) عبد الرازق المكي : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون ص ٢٤٩ .

(٢) Gaston Bouthoul : Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris 1930, p. 65.

عندما يقول إن حياة الدولة وحياة الحضارة متلازمان^(١) .

لقد كان ابن خلدون متشائماً في نظريته لتطور الدولة وركز جل اهتمامه على انهيار الدولة : أسبابه وكيفية حدوثه كأنه يدرس أطوار الدولة المختلفة من أجل توضيح كيفية حدوث الانهيار . وإذا كنا قد أسهبنا في الكلام عن الطور الخامس وهو طور الانهيار فلا بد أن أهم الأطوار عند ابن خلدون، ولكن لماذا هذه النظرة التشاؤمية؟ أعتقد إن ظروف عصره والحياة التي عاشها هي المسؤولة عن ذلك .

كان ابن خلدون رجل سياسة سبر أغوار دنيا السياسة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر ، ورأى الانهيار والضعف اللذين يسودان العالم الإسلامي عموماً، ولاحظ بالذات تراجع رقعة العمران الإسلامي العربي في الأندلس تحت ضغط الأسبان ، رأى كل شيء يتهارق قال إن الدولة دائماً تنتهي بالانهيار الكامل . ولا بد أن ابن خلدون كان يشعر بالمرارة ، ولا بد أنه كان يقول لنفسه وهو يكتب المقدمة كما يقول لنا د . طه حسين « إن القوانين التاريخية التي أعلن عنها تدعو للأسف ولكن هكذا يسير العالم »^(٢) .

(1) M. Mahdi : Ibn Khaldoun's philosophy of history, London 1957, p. 204.

(2) T. Hussein : La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris 1918, p. 78.

خاتمة

كان الهدف من هذه الدراسة هو إلقاء نظرة عصرية على فكر ابن خلدون ، هذا المفكر العبقري ، الذي ما زال العالم يدرس كتاباته حتى الآن ، ويكتشف فيها دائما ما يهره ، دون انتراعه مع ذلك من خلفياته الفكرية ، ومن ظروف عصره التاريخية . وقد حرصنا كل الحرص ، طوال الدراسة على تدعيم آرائنا وتحليلاتنا بالنصوص لأننا توقعنا أن ما أبرزناه من آراء لابن خلدون قد يصدم بعض القراء الذين قد يذهبون إلى استحالة صدور مثل هذه الآراء عن المفكر العربي الكبير ، بل إلى استحالة صدورها عن أي مفكر في القرون الوسطى .

ولقد قسمنا البحث إلى ستة فصول تناولنا في الأول منها « حياة ابن خلدون ومؤلفاته » . وذلك لأننا نعتقد أن دراسة حياة أي مفكر تساعد على فهم أفكاره وينطبق هذا بالذات على ابن خلدون الذي عاش حياة حافلة عريضة ، واحتك بصناع التاريخ ، ووضع منهجا جديدا لدراسة التاريخ . وقصدنا من دراسة مؤلفاته أن نبين جوانب فكره المتعددة وما أكثرها .

أما الفصل الثاني فكان لإثبات أن « ابن خلدون فيلسوف للتاريخ » . فالفكرة الشائعة عنه أنه مؤسس علم الاجتماع ، وقليل جدا من الأبحاث هي التي تدور حول فلسفته التاريخية رغم عظمتها . ولقد أهتمنا في هذا الفصل ، معتمدين على نصوص المقدمة ، أن ابن خلدون كان أولا وقبل كل شيء فيلسوفا للتاريخ . كما تناولنا منهجه في دراسة التاريخ ونقده للمناهج السابقة على منهجه ، وأوضحنا إلى أي حد كان هذا المنهج عليا ودقيقا ، وعصريا إلى درجة كبيرة .

أما الفصل الثالث فقد عقدناه لشرح « تطور التاريخ عند ابن خلدون » .

وأبرزنا فيه فقرة في المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون تنبه إلى تطور الكائنات الحية ، وإلى تطور الإنسان عن القرد ، وبذلك يكون مفكرنا الكبير قد بشر بنظرية داروين الشهيرة عن أصل الأنواع . والتطور عند ابن خلدون دياكتيكي تماماً ، وهذا جانب عصرى من فكره . وعرضنا أيضاً العوامل المختلفة التي تؤثر في تطور التاريخ عند ابن خلدون وأهمها العوامل الاقتصادية والطبيعية والدينية .

أما الفصل الرابع فقد بحثنا فيه « الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون وأهميته في تطور التاريخ » . وقد ظهر للقارئ في هذا الفصل ، أن ابن خلدون قال بأفكار اقتصادية هامة تعد مفاهيم رئيسية في دراسة الاقتصاد في عصرنا الحديث مثل قانون تقسيم العمل ، ومفهوم القيمة ، ونظرية الائتمان ، وظهر أيضاً أن ابن خلدون قال بالاقتصاد الحر قبل آدم سميث .

أما الفصل الخامس فقد تناول « العصبية » باعتبارها من أهم وأطرف مفاهيم ابن خلدون ، وهمزة الوصل بين فلسفته في التاريخ وفلسفته السياسية ، وباعتبارها أساس قيام الدول ، وأهم محرك للتاريخ في رأى مفكرنا العربي العظيم . ولقد عرفنا العصبية وأوضحنا دورها السياسي والاجتماعي .

وفي الفصل السادس والآخر ، وهو بعنوان « الدولة وتطورها عبر التاريخ » ، قنا بدراسة مفهوم الدولة عند ابن خلدون لأنه كان يرى أن الدولة هي الإطار المناسب والضروري للحياة الاجتماعية الانسانية . وتناولنا أطوار الدولة المختلفة في رأيه : طور التأسيس ، فطور الانفراد بالملك ، فطور الفراغ والدعة ، فطور القنوع والمسالمة ، وأخيراً طور الإسراف والتبذير . وهذه الأطوار غالباً ما تمر بها أية دولة . فالدولة تبدأ قوية لأنها تكون في هذه الفترة ما تزال محتفظة بصفات الحياة البدوية وأسلوبها ، وتنتهى عندما تنغمس في ترف ورخاوة الحياة المدنية . ولقد مجّد ابن خلدون البداوة ورأى أنها هي التي تحفظ الصفات الانسانية العظيمة ،

أما الحياة المدنية فهي التي تقضى عليها تماما . والدولة عنده تنحصر لتطور حتى
فهي تنشأ بدوية ، ثم تنمو وتصل إلى ذروة قوتها وحضارتها المدنية ، ثم تبدأ في
الإنهيار حتى تفتى لتبدأ دولة جديدة بدلا منها . ولقد قارنا في هذا الفصل بين
مفهوم الدولة وتطورها عند ابن خلدون ، ومفهوم الدولة وتطورها عند الماركسيين .
وما فعلنا ذلك إلا لشدة التشابه بينهما .

وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا في إلقاء بعض الأضواء على ابن خلدون
باعتباره فيلسوفا للتاريخ ، وفي إظهار بعض طرافة مفكرنا العربي الأصيل الذي
بدت لنا آراؤه في كثير من الأحيان أنها لا تمت إلى فكر العصر الوسيط ، وأنها
لشدة جدتها وعصريتها تنتمي بالآخرى إلى القرن العشرين .

المراجع

أولا :مراجع باللغة العربية

١ — كتب ورسائل جامعية :

١ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون — طبعة ثمانية — طبعة المطبعة الادبية — بيروت
سنة ١٨٨٦ .

٢ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

مقدمة ابن خلدون — نشر وتحقيق وتقديم د. علي عبد الواحد وافي —
طبعة ثمانية — لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٥

٣ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا — عرض وتعليق محمد
ابن تاويص الطنجي — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١

٤ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

لباب المحصل في أصول الدين — نشر وتحقيق الأب الأوغسطيني لوسيانو
رويو — منشورات معهد مولاى الحسن — دار الطباعة المغربية سنة ١٩٥٢

٥ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن
عاصرهم من ذوى السطان الاكبر — طبعة بولاق سنة ١٨٧٦

٦ — ابن خلدون (عبد الرحمن)

تاريخ ابن خلدون — تعليق الأمير شكيب بارسلان — الناشر محمد
الحبابي سنة ١٩٣٦

- ٧ - جرجى زيدان
تاريخ آداب اللغة العربية - مطبعة الهلال سنة ١٩١٣
- ٨ - د. حنا الفاخوري و خليل الجر
تاريخ الفلسفة العربية - جزءان - دار المعارف - بيروت - الجزء الأول سنة ١٩٥٧ - الجزء الثاني سنة ١٩٥٨
- ٩ - دى بور (ت. ج)
تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨
- ١٠ - روزيتال (فرانز)
علم التاريخ عند المسلمين - ترجمة د. صالح أحمد العلي - مراجعة محمد توفيق حسين - مكتبة المثنى - بغداد سنة ١٩٦٣
- ١١ - ساطع الحمصرى
دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مكتبة الخانجي - القاهرة سنة ١٩٦١
- ١٢ - د. طه حسين
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - تحليل ونقد - ترجمة محمد عبد الله هنان - الطبعة الأولى - لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٢٥
- ١٣ - د. عبد الرحمن بدوى
مؤلفات ابن خلدون - منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية - القاهرة سنة ١٩٦٢
- ١٤ - د. عبد الرازق المكي
الفكر الفلسفى عند ابن خلدون - الاسكندرية سنة ١٩٧٠

- ١٥ — د . عبد العزيز هزت
فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع — مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع
القاهرة سنة ١٩٥١
- ١٦ — د . علي عبد الواحد وافي
عبد الرحمن بن خلدون — سلسلة أعلام العرب — سنة ١٩٦٢
- ١٧ — د . عمر فروخ
كلمة في ابن خلدون ومقدمته — سلسلة دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ
والفلسفة — بيروت سنة ١٩٤٣
- ١٨ — د . قنوى حافظ طوقان
الحالدون العرب — دار العلم للملايين — بيروت سنة ١٩٥٤
- ١٩ — كار (ادوارد)
ما هو التاريخ — ترجمة د . أحمد حمدي محمود — الإدارة العامة للثقافة
سلسلة الآلاف كتاب — سنة ١٩٦٢
- ٢٠ — لينين (فلاديمير)
للدولة والنورة — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٧٠
- ٢١ — لينين (فلاديمير)
ماركس — انجلز — الماركسية — دار التقدم — موسكو سنة ١٩٦٨
- ٢٢ — لينين (فلاديمير)
مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة — دار التقدم —
موسكو سنة ١٩٧٠

- ٢٣ - لينين (فلاديمير)
مختارات لينين - ٤ أجزاء - دار التقدم - موسكو سنة ١٩٦٨
- ٢٤ - ماركس (كارل)
رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي - جزآن - ترجمة محمد عيتاني
مكتبة المعارف - بيروت سنة ١٩٥٦
- ٢٥ - ماركس (كارل) وانجلز (فريدريك)
الايدولوجية الألمانية - ترجمة جورج طرايشي - دار دمشق للطباعة
والنشر - سنة ١٩٦٦ .
- ٢٦ - محمد أحمد أبو زهرة
المذاهب الإسلامية - الألف كتاب - العدد ١٧٧ - إدارة الثقافة
العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر .
- ٢٧ - د . محمد طه بدوي
تنظير السياسة - المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر - الاسكندرية
سنة ١٩٦٨ .
- ٢٨ - د . محمد عبد الله عنان
ابن خلدون - حياته و تراثه الفكري - طبعة ثانية - القاهرة
سنة ١٩٥٣ .
- ٢٩ - د . محمد علي نشأت
الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون - القاهرة سنة ١٩٤٤ .
- ٣٠ - د . محمد لطفي جمعة
تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - مطبعة المعارف القاهرة
سنة ١٩٢٧ .

٣١ - د . مصطفى عبد الرازق

تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية - لجنة التأليف والترجمة والنشر -
القاهرة سنة ١٩٤٤ .

٣٢ - د . يحيى هويدى

الفلسفة في الميثاق - المكتبة الثقافية - العدد ١٢٣ - الدار المصرية
للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٥ .

٢ - دوائر المعارف :

٣٣ - دائرة معارف البستانى - المجلد الأول - بيروت سنة ١٨٧٦ .

٣٤ - الموسوعة العربية - دار ربحاني للطباعة والنشر - بيروت .

٣ - مؤتمرات :

٣٥ - أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢-٦ يناير ١٩٦٢
منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة
سنة ١٩٦٢ .

٤ - مقالات :

٣٦ - جارودى (روجيه)

ابن خلدون - مجلة الهلال

٣٧ - رشدى صالح

لم أزيّف التاريخ ولم أخن الأمانة العلمية عندما قلت : هذه الرجل سبق
فلاسفة العصر الحديث ، وشهودى على ما أقول أكبر علماء أوروبا وأمريكا-
الجمهورية ٢ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٨ - رشدي صالح

سر عبقرية ابن خلدون أنه تليذ عبقرى للحضارة العربية - لم ينقل عن
أوروبا القديمة أو الوسيطة - الجمهورية ١٦ سبتمبر ١٩٦١ .

٣٩ - د . لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ١٥ سبتمبر ١٩٦١ .

٤٠ - د . لويس عوض

عبد الرحمن بن خلدون - الجمهورية ٢٢ سبتمبر ١٩٦١

ثانيا - مراجع باللفات الأجنبية

١ - كتب :

- 1—Adoratsky, V.: Dialectical Materialism-International Publisher. New York, 1934.
- 2—Afanasyev, V.: Marxist Philosophy - Progress Publishers - Moscow, 1968.
- 3—Aron (Raymond) : La philosophie critique de l'histoire - Collection. Points - 1970.
- 4—Aron (Raymond) : Les étapes de la pensée sociologique - N.R.F. Editions Gallimard - 1967.
- 5—Bigo (Pierre) : Marxisme et humanisme - Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx - P.U.F. 1954.
- 6—Bouglé, C. : Qu'est-ce que le sociologie? 5ème édition - Felix Alcan - Paris, 1925.
- 7—Bousquet, G.H. : Ibn Khaldoun, les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima - Glassés et traduits - Editions Marcel Rivière et Cie, 1965.
- 8—Bouthoul, G.: Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale-Paris 1930.
- 9—Brochermann (Carl) : Histoire des peuples et des états islamiques - Payot - Paris 1949.
- 10—Cairns (Grace) : Philosophies of history - Editions Peter own, 1963.
- 11—Cuvillier (Armand): Introduction à la sociologie-4ème édition, Collection Armand Golin - Paris, 1949.
- 12—Duplessy (Lucien) : L'Esprit des civilisation, les lois de leur naissance, de leur vie et de leur mort - Paris, 1955.

- 13—Durkheim (Emile) : Sociologie et philosophie - Paris 1924.
- 14—Duverger, M. : Sociologie politique - Paris 1967.
- 15—Dville (Gabriel) : Le Capital - résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique - Paris 1934.
- 16—Ezzat (Abdel Aziz) : Ibn Khaldoun et sa science sociale- Université de Fouad 1er - Le Caire 1947.
- 17—Flint (Robert) : History of the philosophy of history - Editions W. Blackwood and Sons Ltd. - 1894.
- 18—Garaudy, R. : Karl Marx - Editions Seghers - 1964.
- 19—Gouhier, H : L'histoire et sa philosophie - Librairie philosophique.
- 20—Gurvitch (Georges) : Traité de Sociologie - Paris 1962.
- 21—Gurvitch (Georges). : Le Vocation actuelle de la sociologie - P.U.F. - Paris 1950.
- 22—Hemsoë, G. : An account of the great historical work of the African philosopher - London 1832.
- 23—Huart, Cl. : Littérature Arabe - Librairie Armand Colin - Paris 1902.
- 24—Hussein (Taha) : La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun - Etude analytique et critique - Paris 1918.
- 25—Issawi (Charles) : An Arab philosophy of history - London 4th. Impression, 1963.
- 26—Lacoste (Yves) : Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire, passé du tiers - monde - François Maspero - Paris 1966.
- 27—Lahbabi, M.A. : Ibn Khaldoun - Présentation, Choix de textes, Bibliographie - Editions Seghers - 1968.
- 28—Laurent, F. : La philosophie de l'histoire - Paris 1870.

- 29—Lefebvre, H. : Sociologie de Marx - 2ème édition - Collection Sup. P.U.F.
- 30—Lénine, V.: Oeuvres choisies - 2 Volumes - Editions en langues étrangères - Moscow.
- 31—Machiavel (Nicolas) : Le Prince - Edition R. Simon - Paris 1936.
- 32—Mahdi (Muhsin) : Ibn Khaldoun's philosophy of history - A study in the philosophic foundations of the science of culture - Georges Allen and Unwin Ltd. - London 1957.
- 33—Mahmassani (Sobhi): Les idées économiques d'Ibn Khaldoun- Essai historique, analytique et critique - Lyon 1932.
- 34—Marx (Karl) : Misère de la philosophie - Editions Sociales - Paris, 1946.
- 35—Marx, K. and Engels, F. : Manifesto of the communist party- U.S.S.R. - 1949.
- 36—Mendras (Henri) : Eléments de sociologie - Collection U. Armand Colin - Paris, 1967.
- 37—Montesquieu, Ch. : De l'esprit des lois - Editions Garnier Frères - Paris, 1910.
- 38—Nicholson, R. : A literary history of the Arabs - Cambridge University, 1930.
- 39—Podosetnik, V. and Yakhot, O. : Précis de materialisme dialectique - Editions du Progrès - Moscow.
- 40—Provençal (Lévi) : La civilisation Arabe en Espagne - Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui - 3ème édition - Paris 1961.
- 41—Rabi (Muhammed Mahmoud) : The political theory of Ibn Khaldoun - Leiden 1967.
- 42—Rosenthal (Erwin) : Ibn Khaldoun: A North African Muslim thinker of the fourteenth century-Manchester University, 1940.

- 43—Russel (Bertrand): Histoire des idées au 19ème siècle-Liberté et organisation - traduit de l'anglais par A.M. Petit Yean - N.R.F. Paris, 1951.
- 44—Schmidt, N.: Ibn Khaldoun historian, sociologist and philosopher - New York, 1930.
- 45—Sédillot, L.A. : Histoire universelle - Hachette - Paris 1854.
- 46—Seignobos (Charles) : La méthode historique appliquée aux sciences sociales - F. Alcan - Paris, 1901.
- 47—Slane (Baron de) : Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun-traduits en français et commentés - 3 volumes - Paris 1863-1865-1868.
- 48—Sourdel (Dominique and Janine) : La civilisation de l'Islam classique - Collection des grandes civilisations - Arthaud - Paris, 1968.
- 49—Toynbee (Arnold) : A study of history - Volume III - Oxford University Press - London, 1948.
- 50—Toynbee (Arnold) : L'histoire, un essai d'interprétation - Volume I à VI de "A study of history" - Abrégé par Somervell - Traduit par Elizabeth Julia - N.R.F. - Paris, 1951.
- 51—Vaux (Cara de) : Les penseurs de l'Islam - tome I - Librairie Paul Geuthner - Paris, 1921.
- 52—Walsh, H. : An introduction to philosophy of history-Oxford University - London, 1953.
- 53—Yakhot, O. : Qu'est-ce que le matérialisme dialectique? - Editions de Moscow - Série Essais et documents.

٢ - دوائر معارف :

- 54—Encyclopédia American - Volume XIV - U.S.A. - 1962.
- 55—Encyclopédia Britannica - Volume XII - U.S.A. - 1966.
- 56—Encyclopédia de l'Islam - Tome II - 1927.

57—Grand Larousse Encyclopédique-Tome III - Librairie Larousse-Paris, 1960.

٢ - مقالات :

58—Alam (Manzoor) : Ibn Khaldoun's concept of the origin, growth, and decay of cities - Islamic Culture - Volume XXXIV No. 1.

59—Gibb, H.A.R. : The islamic background of Ibn Khaldoun's polotical theory - Bulletin of the school of oriental studies, Volume VII - Part 1 - London 1933 - 1935.

60—Khourye (Yosé) : Une traduction - portugaise de la Moqaddima d'Ibn Khaldoun-Mélanges - No. 7, 1962 - Institut Dominicain d'études orientales du Caire.

61—Prakash, B. : Ibn Khaldoun's philosophy of history - Islamic culture - Volume XXVIII - No. 1 and Volume XXIX No. 1

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٩٧٩/٢٩٠٩ م

الترقيم الدولى

٩٧٧ - ٧٢٥٧ ٩٩ - ٦

15
190-